DIÁLOGO

Y el Verbo se hizo carne

ÍNDICE

Título	Página
La Odisea del nihilismo contemporáneo	5
Para un proyecto de filosofía cristiana	16
Hegel y Cristo	40
Reflexiones sobre la libertad	57
Horizontalidad y verticalidad de la dialéctica de la libertad	66
La dialéctica de inteligencia y voluntad en la constitución del acto libre	120
Nuestra patria de estudios es la verdad	157
La esperanza y la realidad existencial cristiana	175
Elementos para una doctrina tomista de la participación	181
Por una fe viva y vivificante	213
La problemática del esse tomista	218
La esperanza cristiana hoy	258
Dios y el misterio del mal	276
La revelación cristiana	315
Meditación sobre la Iglesia	323
Libertad y gracia en Santa Catalina	329
La presencia de Cristo	352
Por un tomismo esencial	364
Santo Tomás y la participación de María en la Gracia de Cristo	384
Verdad y libertad del cristiano	414
Sobre el cuerpo y la alegría	428
La civilización en la encrucijada	433
La problemática del tomismo de escuela	440

Título	Página
Edith Stein de la filosofía al martirio	462
La distinción entre "Quod est" y "quo est" en la Summa de Anima de Juan de la Rochelle	467
La gracia y la santificación	492
No cometer actos impuros	497
Evangelización, pecado y conversión	502
El consuelo de la muerte	507
Libertad y referéndum	521
Actualidad y crisis del celibato en el mundo contemporáneo	528
El retorno al fundamento	538
Humildad y grandeza del Papa Giuseppe Sarto	545
Modernismo	558
Ser y existencia	573
Las cartas de San Pío X	582
Kierkegaard, teólogo de la anunciación	600
Sobre la esencia del testimonio cristiano	614
La vida del silencio	635
Del Instituto de historia del ateísmo	642
El orden moral en 19 tesis	647
La vitalidad de la penitencia en el mundo contemporáneo	654
Un descubrimiento extraño y ocasional pero no casual	664
Castidad, virginidad y filosofía	666
El asedio de las palabras	670
Santo Tomás: maestro de la libertad	674

Título	Página
Existencia sacerdotal. Verdad y santidad en el apostolado de la predicación	689
Santo Tomás de Aquino: ayer y hoy	699
La mujer y la casa	708
Santo Tomás de Aquino o de la gentileza Italiana	712
Entorno al concepto de cultura católica	717
Fe y razón	722
Experiencia religiosa	738
Eternidad	749
Significado y misión eclesial de Santo Tomás de Aquino en el magisterio de Juan Pablo II	752
Finalidad, finalismo	762
De la conciencia y de la exterioridad	768
El sacerdote y el diálogo con el mundo	776
Fin último	785
Valor (filosofía de los valores)	794
Libertad	804
Tesis tomistas sobre moral	820
Personalidad	829
Agnosticismo	832
Teología natural (Teodicea)	849
Panteísmo	863
La esencia del tomismo	869
Metafísica y antropología	903

LA ODISEA DEL NIHILISMO ATEISMO CONTEMPORANEO

Por el Rvdo. P. CORNELIO FABRO

"Odisea" es el término clásico de "aventura", es decir, de un evento o, más exactamente, según su origen histórico, de un complejo o ciclo de eventos que cualifican el curso de una vida, el fin de una búsqueda (por ejemplo: el *iter* para la preparación de la bomba atómica), el cumplimiento de un proyecto y, más universalmente, el destino de la libertad. A semejanza del héroe griego, del cual proviene el término, que supera los múltiples peligros y consigue volver a su patria, o sino, según la trágica versión dantesca "fece ali al folle volo", con sus compañeros que eran ya "vecchi e tardi, per seguire virtute et cognoscenza", desapareciendo con ellos envuelto en el abismo de la torbellino (túrbine) desencadenada de la "nova terra della montagna alta e bruna"[1]. El fin negativo, como conclusión o, más exactamente como clausura del evento, si por una parte anuncia y confirma el fracaso del proyecto antropológico como un todo, por otra parte exalta y celebra la potencia ilimitada de la libertad como inversión dialéctica de los opuestos en la aceptación consciente del destino que se ha elegido. No casualmente, "odisea" indica, en la trama inesperada y secreta de la existencia, un trayecto arduo, variado y complejo, casi un desafío al destino para superar el obstáculo y vencer a la nada que ensidia a cada paso el camino de la libertad. La odisea conmemora y repite, en el sentido de la repetición Kierkegaardiana, la fascinación ambigua de Cronos que genera y devora a sus hijos.

"Nihilismo" es un semantema de data reciente. Preparado por el romanticismo, ha entrado con prepotencia en la cultura europea contemporánea con Dostoievski y Nietzsche, como análisis o, más bien, como

[1] *Divina Comedia, Infierno*, XXVI 128 y ss.

diagnóstico del hombre moderno[2]: hoy por lo tanto "nihilismo" -que es un ateísmo radical- como negación del trascendente es aceptado sin oposición. Figuras nihilistas son por ejemplo en Dostoievski, Raskolnikov de *Crimen y Castigo*, los destructores delirantes de *Los Demonios*, el aristocrático Iván de *Los hermanos Karamazov*. El nihilismo teorético se presenta en la reflexión del último Nietzsche, sobre todo en su obra póstuma incompleta, que los editores, con buenas razones, han titulado: *Wille zur Macht* (Voluntad de poder) y que lleva, en el primer libro, el título significativo *El nihilismo europeo*, y por subtítulo: *El destino de occidente*, como la "consecuencia de la interpretación precedente de los valores de la existencia". Ello significa que "los valores supremos (Dios, el alma, la libertad, la inmortalidad...) pierden su valor" (die oberste Werte sich entwerten)[3]. Más precisamente, según el análisis heideggeriano, el nihilismo -como "sentimiento" (Gefühl) de la falta de valor del todo- se manifiesta sobre todo como "falta de sentido" (Sinnlösigkeit) en todo el devenir; en segundo lugar cuando es llevado al extremo "... el proyecto de unificación de una totalidad, de una sistematización, de una organización" del devenir como un todo; en tercer lugar, es decir, la última forma de nihilismo es el rechazo, la falta de fe (Unglaube) esto es de convicción de la existencia de un mundo metafísico que trasciende el

[2] Muy útil, desde el punto de vista informativo, es el artículo, *Nichts-Nichtseiende*, de Th. Kobusch, en *Wörterbuch der Philosophie*, Basel-Stuttgart 1984, s. v. Bd. VI, pp. 806a-836b (la bibliografía está bien preparada aunque se limita prevalentemente al área alemana). El autor ignora el nihilismo italiano post-idealístico de E. Seberino y G. Vattimo y anteriormente aquel estetizante de G. D.'Annunzio (admirador de Niezsthe) y el escéptico de L. Pirandello.

[3] *Wille zur Macht I, 2*, ed. Musarion, Müngen 1926, Bd. XVIII, p. 11. El nihilismo de Nietzsche es ambivalente, negativo y positivo es decir, sobre todo negativo, con la proclamación de que "Dios ha muerto", después positivo con la declaración de la "voluntad de poder" transferida al "superhombre".

mundo sensible y con ello la negación del mundo del devenir[4].

Términos como fin (Ziel), unidad (Einheit), ser (Sein) ya no trascienden el mundo sensible: su verdad es únicamente aquella de aparecer y desaparecer. El núcleo teorético-existencial (Nietzsche lo llama "psicológico") del nihilismo es la falta de un fin, falta de una respuesta a la pregunta del ¿por qué? Más precisamente el nihilismo es "la persuasión de la insostenibilidad absoluta de la existencia de los valores supremos con el agregado de la intuición (Einsicht) de que no tenemos el mínimo derecho de admitir un más allá (Jenseits) o un en sí de las cosas". Nihilismo, por lo tanto, indica la caída y la pérdida de los supremos valores metafísicos, morales y religiosos tales como sobre todo los ha anunciado y defendido el cristianismo: no por casualidad figura entre la explosiva producción de Nietzsche el ensayo: *"El Anticristo"*.

"Nihilismo" desde el punto de vista etimológico es un semantema anómalo y pertenece o más bien hace referencia a una numerosa constelación de semantemas que han atravesado desde los comienzos el pensamiento occidental como fenomenismo, anarquismo, escepticismo, ateísmo y pesimismo... y es el mismo Nietzsche el que señala al pesimismo como preparación (Vorform) del nihilismo[5]. Nietzsche señala como primer responsable del afirmarse del nihilismo al dualismo platónico de un mundo aparente, aquél de la experiencia de los fenómenos y de un mundo real que es aquél de las ideas o, más bien, de la intuición suprasensible, y, sobre las huellas de Platón, el cristianismo, que Nietzsche llama un "platonismo para el pueblo", en cuanto también él minimiza el mundo sensible poniendo la verdad y la felicidad en un "más allá" (Jenseits). Se escapa al análisis de Nietzsche (y con el al de Heidegger, pero no se le escapó a Hegel) la originalidad, es decir el "salto" de cualidad de la

[4] M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen 1961, Bd. II, P. 64 ss.; Nietzsche, Wille zur Macht I, 12 A, ed. cit., p. 14 ss.

[5] *Wille zur Macht I 9-10*, ed. cit., p. 13 ss

creación bíblica[6].

El nihilismo es presentado por Nietzsche como resultado desastroso del pensamiento moderno, màs precisamente de todo el pensamiento occidental como secuela de sistemas. Parménides, que había llamado la atención de Nietzsche y sobre todo de Heidegger había afirmado la prioridad del ser sobre la nada y, juntamente, la pertenencia intercambiable de ser y pensamiento: "la misma cosa es el pensamiento y aquello que es objeto del pensamiento; tú no podrías encontrar el pensamiento, sin el ser en el cual está expresado"[7]. El pensamiento, por lo tanto, está "destinado" al ser, sobre todo a proteger el ser contra la irrupción de la nada en el mundo de la experiencia sensible y después a "recoger" (léguein) en la unidad los miembros dispersos del mismo. Pero, también para Parménides, como después para Aristóteles, uno es el ser del ente real que se presenta súbitamente al entendimiento y otro el ser expresado en la operación mental del juicio, la caida o sino el arruinarse (rovesciamento) del ser en la nada constituye el nihilismo, el cual no es un fenómeno esporádico sino cíclico, es decir, aparece toda vez que el pensamiento del ser se debilita y se muestra incapaz de expresar la verdad del todo, es decir, "del esente como un todo" (Heidegger).

Y esto significa que el acto filosófico de cualquier manera que se haga, desemboca en la ambigüedad que es después el origen del nihilismo. Nihilismo viene de nihil = nada pero decir que nada significa no ente tiene solamente, pareciera que tuviera apenas, un significado formal de pura identidad de S = P, o el A = A de Fichte; es decir cuando la negación es primaria y dominante, ella condiciona la afirmación e impone el principio de identidad, todo discurso se convierte en una tautología, todo sistema termina en una repetición del inicio y así, en la terminología de

---

[6] Más radical que el análisis de Nietzsche es en Italia el nihilismo de E. Severino (*Essenza del Nichilismo*, Milano 1982) y de G. Vattimo (*la fine della modernità, Nichilismo e post modernià nella cultura post-moderna*, Milano 1985). Ver también nuestro libro: *L'alienatzione dell'Occidente*, Génova 1981.

[7] Diels-kranz, 22 B8, 34-36.

Hegel, la así llamada segunda inmediatez se resuelve en la primera inmediatez y consagra la verdad del sistema como "círculo de círculos". No es una simple cuestión de palabras: la nada como lo "no verdadero" hace referencia al no ente, es decir, como negación presupone la afirmación que es la posición en recto del ser, y no viceversa. De hecho si el comienzo (L'Anfang hegeliano) viene hecho con el no ser o si no, como hace Hegel, con la identidad de ser y no ser, el ser de la afirmación emerge o, más bien, cae y decae en función del no ser, de aquello que Hegel llama "la infinita inquietud del espíritu" (Unendliche Unruhe des Geistes) como negación negante siempre en acto y es aquello que ha acaecido, con plena coherencia, dramática y trágica en el pensamiento moderno: la conciencia en el pensamiento moderno, resuelta ahora en el nihilismo, es como la fiera dantesca "... che dopo il pasto, ha più fame che pria"[8]. El nihilismo en su dimensión existencial tiene una relación ambigua con la angustia segun Kierkegaard, que la define como una "simpatía antipática y una antipatía simpática": más aún, ella es una ignorancia, pero en el sentido de una ignorancia determinada por el espíritu y por esto mismo es angustia porque su ignorancia del espíritu tiene por objeto la nada. Aquí no hay ningún conocimiento del bien y del mal sino que toda la realidad del conocer se proyecta en la angustia (c. I, 5).

Según el análisis de Heidegger y ya antes del mismo Hegel el peligro está en el mismo origen del pensamiento occidental. De hecho la verdad del ser se presenta, ya entonces como hoy, en el binomio de fisis-logos y se expresa en la dualidad de doxa-alezeia ya en Pármenides: "Su vía, te diré -y tú escuchando el argumento obsérvalo en tí- las dos únicas vías de búsqueda que se pueden concebir: la primera, que el ser es y no puede no ser y ésta es la vía de la persuasión (peizo) porque está acompañada de la verdad; la otra vía que el ser no es y que es necesario que no sea: y este te digo que esta es una senda en la que ninguno puede comprender nada"[9]. Sólo en el logos está presente la verdad una, redonda,

[8] *Inferno I 99.*

[9] Diels-Kranz, 28 B 4, 1-6.

inmóvil.

De esta manera la doxa de la experiencia está destinada a la nada: "Es necesario decir y pensar (noein) que el ser es ... y el no ser no es (me einai)": un sólo camino queda para el discurso, aquel reservado al logos del on en del noien, que llega a ser una jaula herméticamente cerrada, la jaula de oro del pensamiento puro, pero siempre jaula que no permite a la libertad de actuarse en la verdad, ni a la verdad florecer en libertad. De este modo expresa Meliso la concepción de Parménides: "Siempre fue aquello que fue y siempre será. Porque si hubiera nacido sería necesario que antes de nacer fuese nada; y sino había nada y si hubiera sido nada de ninguna manera podría haber nacido de la nada"[10]. Este nihilismo se torna programático con Protágoras y sistemático con Gorgias, que (según el testimonio de Sexto Empírico) ha escrito un libro sobre el "no ser" o es decir sobre la naturaleza (perifisios) con tres principios concatenados entre sí: 1. que nada existe; 2. que aún cuando existiese alguna cosa sería inaferrable para el hombre; 3. que aún cuando fuese concebible sería incomunicable e inexplicable[11]. De este modo, el ateísmo como negación de lo Trascendente es la salida inevitable de la finitud del ser. Es la doxa alógica que se ha tomado la revancha sobre el logos del pensamiento: "Para Gorgias el ser no coincide inmediatamente con el pensar -y por lo tanto con el hablar-; el lenguaje (el logos proforicos) no es inmediatamente concedido al ser (del logos en diazetos), como para Parménides. Para Gorgias, que es un fenomenista consecuente el ser es tal enriedo de "complicaciones" que resulta siempre opaco al hombre"[12]. El proceso está bloqueado desde el comienzo: no hay un pasaje de continuidad entre la palabra gramatical externa y aquella concepcional interna y por lo tanto, es decir mucho menos, de ésta a la cosa misma.

---

[10] Meliso, Diels-Kranz, 30 B 1, 5-8.

[11] Diels-Kranz, 82 B 3, 31-35.

[12] G. Gasertano, *I dadi di Zeus sono sempre trucati*, "I Discorsi" 2, 1982, p. 10 ss.

Es entonces gratuita, esto es infundada, la proclamada "certeza" del *cogito* moderno como sinónimo, más aún, como fundamento (Grund) de verdad, como justamente ha amonestado Heidegger; y queda en la nada la tesis fundamental de Hegel que "la verdad de la conciencia es la autoconciencia"[13].

Pero los sofistas han anticipado también con Talicles la pretensión o presunción (hibris) de la verdad del "superhombre" de Nietzsche, es decir la proclamación de la ley del más fuerte: "Así esto, el buscar de oprimir a la multitud, por ley (nomo) es dicho injusto o torpe (adicon cai aisxron), y lo llaman hacer injusticia; pero la naturaleza misma (fisis autei), pienso, exige que es justo que el más fuerte (dinamoteron) oprima al más débil y el más potente al impotente"[14]. Estamos ya en la línea de *"El Príncipe"* de Maquiavelo, que será recibido y teorizado expresamente por Fichte, Hegel, y sistematicamente por Nietzsche y en política por Bismark: en cuanto a Hitler no hay acuerdo entre los hermeneutas como tampoco respecto a Stalin.

La fractura entre los dos logos se renueva en el pensamiento medieval tardío especialmente por obra del nominalismo, quizás el caso más típico es el escepticismo de Nicolás de Urtricuria, con la crítica al principio de causalidad que le valió el epíteto de "el Hume medieval": 1. "Es imposible tener alguna certeza de las cosas mediante las apariencias naturales (per parventia naturalia); sin embargo se puede tener una pequeña certeza por un breve tiempo, si los hombres volvieran su intelecto a las cosas y no hacia Aristóteles y a sus comentadores". 2. "Es imposible derivar, es decir concluir con la evidencia predicha de una cosa otra cosa o del no ser de una cosa el no ser de otra cosa". 3. "Las dos proposiciones: 'Dios existe' y 'Dios no existe' significan casi la misma cosa, aunque de otro modo". 4. "Ser incorruptible incluye repugnancia y contradicción". 5. "Dios puede ordenarle a la creatura racional que lo

---

[13] *Enc. d. philos. Wiss.*, ed. Nicolin-Pöggeler, Hamburg 1959, 414, p. 349.

[14] Platón, *Gorgias* 483 c.

odie y ella, obedeciendo merece más que si lo amara según el precepto porque lo haría con mayor esfuerzo y más contra la propia inclinación"[15]. Nihilismo epistemológico, que arrastra consigo un nihilismo moral y metafísico-teológico. Un nihilismo radical, que ha ocultamente recogido en forma dramática la fuerza del robo perpetuado por el nominalismo contra la tradición metafísica y teológica.

El surgir y el extenderse del pensamiento moderno, aún teniendo en cuenta las construcciones teologizantes del absoluto en el racionalismo, en realidad es una carrera hacia el nihilismo como se revela en su vértice sistemático más comprensivo que es la dialéctica hegeliana. Su punto de partida es la celebración del "monstruoso poder de lo negativo" y el esquema de la dialéctica es el "pasaje" (Uebergang) del ser-no ser=devenir (Werden) mediante la identidad del "puro ser" (reines Sein) y de la "pura nada" (reines Nichts): Hegel por esto concuerda con el principio de Parménides y rechaza el principio *de la nada nada sale*. En esta prospectiva de solución nihilista radical los "weltgeschichtliche Menschen" de Hegel que retornarán en el superhombre (Uebermench) de Nietzsche son los realizadores, por contraste, de tal fuerza aniquilante de la cual se ha hecho eco la fórmula que rige *El ser y la nada* de Sartre: "la nada frecuenta el ser" (le néant hante l'être).

También la creación bíblica parte del principio, es decir lo supone y lo afirma que *de la nada nada sale*, pero con un significado opuesto respecto del pensamiento griego: el mundo (y el hombre en él), según la Biblia, ha comenzado a ser en el tiempo, no por emanación eterna, sino por un acto libre del Creador, que continúa conservándolo y moviéndolo sustrayéndolo así del riesgo de la nada. Santo Tomás de Aquino, superando la antítesis clásica de platonismo y aristotelismo, ha dado un fundamento teorético a esta dependencia total mediante la dialéctica de la noción de participación. La Escolástica, vieja y nueva, se ha perdido en el nihilismo de la dupla *esencia-existencia*, quitando así el primado del acto.

---

[15] Dz.-Sch., *Ench. Symb.*, ed. 1963, nr. 1028 ss.

También un discípulo de Heidegger ha creído posible pasar del escepticismo radical a la victoria del nihilismo proyectando el "problema de la realidad de Dios"[16]. El punto de partida es que al problematizar radical, la realidad se le presenta como "misterio" (Geheimnis) y se debe por lo tanto afirmar que el misterio es una realidad no más problematizable en cuanto que él indica al interrogar radical. Weischeel llama el misterio *das Unvordenkliche* que los diccionarios traducen "aquello que es desde un tiempo inmemorable", que muestra bien la situación del misterio de frente a la conciencia filosófica. Por lo tanto el pensamiento escéptico tiene su propio presupuesto y comienzo en un misterio que preexiste como condición de posibilidad de todo pensamiento. De este modo la reflexión, partiendo del pensamiento escéptico se encuentra inmediatamente empujada al pensamiento de Dios. De hecho el misterio del ser, entendido como realidad última, ya no sujeto a la problematicidad que subyace a todas las cosas finitas y a todas las personas finitas, y por lo tanto sujeto a la posibilidad de quedar él también inmerso, se encuentra en la dimensión en la cual también lo divino, como realidad originaria, debe ser buscado[17], la odisea del nihilismo no concluye entonces en la "montagna alta e bruna", sino que pone e impone un deber, abre una esperanza, indica la urgencia de un camino.

Ya no más un Holzweg (sendero interrumpido) por la irrupción de la nada, por la obscuridad del laberinto, sino el abrirse de un rayo de luz por una vía que invita al camino.

El mundo, en este último siglo desde la desaparición de Nietzsche hasta la aparición de Heidegger que ha recibido el mensaje, ha cambiado

---

[16] W. Weisschedel, *Der Gott Philosophen, Grundlegung einer philosophischen Theologie in Zeitalter des Nichilismus*, 2 volt., Darmstadt 1971. El autor ha retomado su tesis en forma sintética en el ensayo Die Frage nach Gott in skeptischer Denken (De Gruyter, Berlín-New York 1976.

[17] Por esto el misterio viene indicado con el neologismo Vonwoher que el autor traduce con el término latino unde en su significado de origen.

profundamente: la odisea del nihilismo no ha terminado, ella continúa cayendo -tanto en la vida pública como en la privada- desbordándose como en los círculos del infierno dantesco también hoy (anche se oggi), en el contexto de la política internacional se habla de escudo estelar. Heidegger no ha tenido tiempo de tomar conciencia y queda en pie la pregunta de Leibniz que repetidamente llamó la atención de Heidegger[18], como consecuencia del principio (gran principio) de razón suficiente "puesto el principio la primera cuestión que hay que hacer será: ¿por qué existe alguna cosa en vez de la nada?, porque la nada es más simple y más fácil que cualquier cosa"[19].

Heidegger no respondió a ésta pregunta y criticó el optimismo teológico de Hegel[20]. Leibniz, por el contrario, en el texto que Heidegger ha citado, pasa de razón en razón y llega resuelto a la "última razón de las cosas llamada DIOS"[21].

De este modo el hombre permanece en equilibrio inestable, ayer, hoy y siempre, entre la nada y Dios: toca a su libertad, a la libertad de cada uno, mirar de frente el abismo que los separa y decidir el propio destino. La afirmación de Dios en el mundo contemporáneo no es un acto

---

[18] La fórmula se lee en la conclusión de *Was ist Metaphysik?* del 1929, que presenta la cuestión de la nada con la *Grundfrage der Metaphysik* (pregunta fundamental de la metafísica) y es analizada sobre todo en Nietzsche para la fundación del plesso *"essentia-existentia"*.

[19] *Principes de la nature et de la grâce, fondées en Raison*, ed. Dutens, II, p. 35.

[20] Cf. *Die onto-theo-logische, Verfassung der Metaphysil*, en *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, p. 55 ss.

[21] También el las 24 tesis: th. 3, ... Hoc autem Ens oportet necessarium esse, alioquin causa rursus extra ipsum quaerenda esset cur ipsum existat, potius quam non existat ... Est igitur ens illud ultima ratio rerum et uno vocabulo solet appellari Deus (In Nietzsche, II, p. 4545 ss.).

de simple coherencia sino también un empeño de la libertad.

Solamente con este *suplemento del alma*, es que el hombre puede superar la indiferencia del contraponerse de los opuestos y del transcurso perenne del tiempo sin cualidad: por lo tanto no es ninguna maravilla que en nuestros tiempos la filosofía haya retrocedido una página y haya emigrado a otros lados bajo el influjo de Hegel (Filosofía de la ciencia, del arte, de la historia, del lenguaje), olvidada de sí misma porque ha olvidado el ser como fundamento. Por lo tanto indicar esta "caída" del pensamiento especulativo, "pensamiento débil" no significa nada, porque anclarse en la nada, no es pensar: la nada de hecho es la ausencia de todo, la privación total, la fuga irrecuperable, la derrota irremediable. La nada, con ella el nihilismo, tiene su fascinación y puede entretener la atención, pero solamente para la imaginación que busca empujar al infinito el curso de las imágenes: por esto Fichte que ha teorizado la nada constitutiva, ha hablado de una "fuerza productiva de la imaginación" a la cual atribuye (¿como Aristóteles?) la aprehensión del tiempo (Zeit) y con él la síntesis de los opuestos. "La tarea era, afirma Fichte, unificar los opuestos, Yo y no Yo; mediante la imaginación, la cual unifica lo contradictorio, ellos pueden ser completamente unificados"[22].

Pareciera estar en las antípodas de Hegel que unifica los opuestos en la comprehensibilidad del "concepto" (Begriff). En realidad Fichte ha preparado la "resolución radical" de Hegel: mostrando de hecho que "el Yo se pone como determinado por el no Yo", Fichte realza la negatividad de la conciencia a primer principio motor que prepara el momento siguiente de la objetividad y por lo tanto la síntesis de ambos en el concepto.

En este intercambiarse dialéctico del Yo-no Yo (Fichte) y del ser-no ser (Hegel) está a sus puertas el nihilismo-ateísmo contemporáneo como punto de llegada que hoy a llegado a ser, es decir pretende haberse

---

[22] "Die aufgabe war die, die Entgegensetzten, Ich und Nicht-Ich, zu vereinigen. Durch die Einbildungskraft, welche Widersprechendes vereinigt, sie können vollkommen vereinigt werden" (*Grundlage der gesamte Wissenschaftslebre*, II. Teil, 4, ed. Medicus, I p. 411).

convertido en punto de partida, de una partida que no parte jamás. Se debe hablar más bien de un bloqueo del espíritu en sí mismo y del resbalar o encerrarse del pensamiento a causa del avance imparable de la nada: aquí observamos el proceso antitético del argumento ontológico de San Anselmo que recibió los honores del racionalismo y que será ensalzado, en vano, por Hegel en su última fatiga académica[23]. El punto de "resolución-disolución" del nuevo camino del espíritu es la eliminación de la metafísica como posesión- afirmación en la fórmula del absoluto trascendente fundado en el ser "como acto". Pero esto no es más posible después de la crítica de Kant (al argumento ontológico): "el ser no es un predicado real, esto es, un concepto de algo que se puede agregar a una cosa. Sino que él es sólamente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas"[24].

Aquí "posición" corresponde a la *ex-sistencia* de los escolásticos, de Wolff y de los wolffianos (Baungarten ...) bien conocidos por Kant: el simple hecho de ser "extra nihilum" pero el "extra" estaba fundado solamente en la constatación de la experiencia empírica, limitada al "hecho", la cual volvía (una y otra vez) a revelar a la reflexión la anterioridad constitutiva del *nihil*. Así la filosofía terminando en el pantano del nihilismo ateísmo no encuentra ya ningún pasaje abierto sobre lo real volcándose en la fantasmagoría de fenómenos: incapaz de expresar la verdad y de fundar la libertad.

(Traducción realizada por el Rvdo. P. Marcelo Gallardo)

---

[23] *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* (1831), spec. *Beilagen, 3: Der ontologische Beweis* (Lesson III, 2, p. 172 ss).

[24] *Kritt d.r. Vernunft*, A 559, B 627, ed. Kehrbach, Leipzig 1956, p. 635.

PARA UN PROYECTO DE FILOSOFÍA CRISTIANA*

*por el R.P. Dr. CORNELIO FABRO***

1. Prólogo esencial del hombre esencial

No hay duda de que la filosofía es, para el hombre, el camino primario del espíritu; mediante la reflexión filosófica el hombre adquiere conciencia de la "cualidad de su ser", esto es, la aprehensión y conciencia de la diferencia entre lo verdadero y lo falso, entre el bien y el mal entre lo justo y lo injusto... Por esto su espíritu se actúa, sobre todo, por la aprehensión de los primeros principios del ser y del obrar mediante los cuales él funda y mueve al acto su vida humana, satisface su sed de verdad y calma su aspiración de justicia y de felicidad, es decir, es capaz de resolver el drama apremiante de la existencia. Es así que compete a la filosofía actualizar la sabiduría fundamental de la vida, lo cual permite al hombre abrir una claraboya en el torbellino de los fenómenos, para recoger el sentido de las oposiciones de lo real y orientarse hacia los deberes de la vida privada y social.

---

* PER UN PROGETTO DI FILOSOFIA CRISTIANA, M. D'Auria Editore in Napoli, Nápoles, 1990.

** El R.P. Cornelio Fabro es doctor en filosofía y teología. Ha realizado estudios de ciencias biológicas y psicológicas en las universidades de Padua, Roma y en la Estación Zoológica de Nápoles. Fundó en 1959 el primer instituto europeo de historia del ateísmo. Sus investigaciones se centran especialmente en la fenomenología del conocer en las corrientes actuales del pensamiento europeo y en la nueva visión del problema de Dios. Es autor de numerosas traducciones, críticas de los escritos de Hegel, Feuerbach, Marx, Engels y de las obras más relevantes de Sören Kierkegaard. Ha sido profesor en las universidades de Lovaina y Notre-Dame (Indiana, Estados Unidos), y delegado en el Congreso Internacional de la UNESCO para la revisión de la "Carta de los Derechos Humanos" (Oxford,1965). Escribió *La nozione metafisica di participazione secondo S. Tomasso d´Aquino, Participation et causalité, La fenomenologia della percezione, Dio (introduzione al problema teologico)*, etc.

De este modo la filosofía muestra el espacio del encuentro del hombre con el mundo e ilumina la tensión entre la vida y la muerte, entre el singular y la sociedad, mediante la dialéctica que hace posible la decisión de la libertad y estimula el empeño por la acción. De hecho, hay una esfera del ser que el hombre encuentra en sí y fuera de sí desde su nacimiento como un "don" recibido del Creador, don que le abre el camino de la aventura del tiempo, un don gratuito que funda la "posibilidad" de realizarse como sujeto moral. Es lo que podemos llamar "el prólogo esencial del hombre esencial", es decir el horizonte abierto a todo hombre de frente a cualquier cultura, religión, profesión... para realizarse como hombre de frente al mundo de la naturaleza y de la sociedad y, sobre todo, ante Dios, ya que el mundo -y la sociedad en él- es el espacio donde el hombre, inconscientemente, se encuentra arrojado desde su nacimiento y del cual surgen las posibilidades de elección y se advierten las diferencias de los proyectos de vida, mediante los contrastes. Ser en el mundo es, para el hombre, el ser del yo en tensión de realizarse "delante de Dios", que es su primer principio. Sobre el plano existencial, por tanto, el advertir el "mundo", es decir la presencia de la naturaleza y de la sociedad, es la primera atmósfera de la vida misma en la cual el hombre se encuentra "arrojado" (Heidegger) o más bien, y mejor, en la cual se encuentra gratificado por Dios para avanzar con la luz de la inteligencia y la guía de la Revelación -si la acepta- hasta dar el paso final. El cristiano sabe que el punto de partida no es el azar amorfo y ni siquiera el capricho del destino como pretenden los ateos, los escépticos y los materialistas de todos los colores: el cristiano por derecho propio conoce su origen a partir del Primer Principio, el cual con un acto de amor le confirió un puesto privilegiado para conocerlo y amarlo y pasar después a la inmortalidad. Esto fue ya entrevisto también por los filósofos antes del Cristianismo hasta llegar a considerar al hombre "semejante a Dios"; lo sabemos por el discurso de San Pablo a los filósofos del Areópago de Atenas (Hech. 17,22ss).

El Apóstol había iniciado su fuerte discurso revelando con simpatía la religiosidad de sus selectos oyentes. El punto de partida había sido la estatua que ellos habían dedicado al "dios desconocido", expresión enig-

mática para alguien que había crecido a la luz de la revelación de Dios, creador del mundo y Padre del hombre, como él mismo anuncia seguidamente al atónito y cualificado auditorio. Su discurso puede ser considerado como la trama esencial, o bien "el proyecto fundamental" de la **filosofía cristiana**. En las primeras décadas de nuestro siglo tuvo lugar en Francia una encendida controversia entre el racionalista Brunschvicg y el católico Gilson: el primero negaba al cristiano que fundamenta su vida sobre la fe toda posibilidad de filosofar, mientras que el segundo afirmaba que el cristiano puede (y debe) filosofar al interno de la fe y que es el "rationale obsequium" recomendado por San Pablo (Fil.2,17). Es ésta la reflexión racional que se abre a la fe y avanza, guiada por su luz, para resolver los problemas fundamentales de la vida. Sigamos el orden de la admirable argumentación del Apóstol.

2. Los pilares de la filosofía cristiana

La existencia de Dios está expresada en el culto al "Dios desconocido" revelada por San Pablo (Hch. 17,22ss). El prólogo tiene todas las características de una cordial felicitación que, sin embargo, se transforma súbitamente en una invitación a continuar el camino iniciado....La expresión "Dios desconocido" es del todo singular; pero el Apóstol la aprecia y hace de ella el punto de partida para abrir un camino en su conciencia e invitarlos al conocimiento del verdadero Dios y Salvador.

Su proclamación se asemeja, en el Nuevo Testamento, a aquella de Moisés en el monte Sinaí: "os anuncio a Aquel que vosotros adoráis sin conocer"(v.23). Es el Dios espíritu puro, único, creador del mundo y del hombre: "El Dios que ha hecho el mundo y todo lo que él contiene, que es el Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos construidos por manos humanas, ni es servido por manos humanas como si necesitase alguna cosa siendo El mismo quien da a todos la vida, el aliento y todas las cosas" (vv.24-25). Es el Dios único, personal, que envuelve con su poder todo el universo y ha dado al hombre una posición de privilegio: "El (Dios) creó de uno solo todo el linaje humano para que habitase toda

la faz de la tierra"(v.26). Es la proclamación de la fraternidad universal por la dignidad común de origen divina y por la asistencia de la providencia universal: "Para ellos estableció el orden de las estaciones y fijó el límite del espacio habitable, para que buscasen a Dios y aunque sea a tientas lo encontrasen, ya que no está lejos de cada uno de nosotros" (vv.26-27). Aquel que ha dado el ser y la vida a todas las cosas ha reservado al hombre una especial presencia de continua y activa asistencia: "En Él vivimos, nos movemos y existimos"(v.28). Es la total dependencia de todo lo creado y del hombre particular respecto de Dios: ésta no es, según el Apóstol una nueva doctrina para los sabios de Atenas "pues algunos de vuestros poetas han dicho: 'porque somos linaje suyo'" (v.28). Es la más alta afirmación de la dignidad del hombre que es declarado semejante a Dios más allá de toda representación idólatra: "Siendo, pues, de estirpe divina, no debemos pensar que la divinidad es semejante al oro, o a la plata o a la piedra, como en los cultos idólatras que rebajaron a Dios a la impronta del arte y de la imaginación humanas" (v.29).

Toda la historia humana precedente, entonces, está impregnada de impiedad, es un historia de extravíos y de aberraciones que ha atraído sobre los hombres la ira de Dios (Ef. 2,3). De aquí viene la necesidad que tiene el hombre de arrepentirse y de retornar a Dios para inserirse en su plan y proyecto de misericordia: "Disimulando los tiempos de la ignorancia, Dios intima al arrepentimiento a todos los hombres de todas partes"; es el programa de la conversión, cambia de camino tomando el camino salvífico de la penitencia: "ya que Él ha establecido un día en el que juzgará la tierra con justicia"; este juicio final de todos los hombres no será ya confiado a los ángeles o a los profetas como en el pasado, sino que será llevado a cabo por Dios en persona, mediante el envío de Su Hijo, hecho hombre y glorificado: "...a través de un Hombre que Él ha designado, dando prueba segura a todos resucitándolo de entre los muertos" (vv.30-31). Este hombre es Cristo, Verbo e Hijo eterno del Padre desde toda la eternidad e hijo de María en el tiempo, cuya misión en el tiempo fue anunciada por los profetas. Tal es el núcleo de la "filosofía

cristiana", es decir de la verdad que salva por virtud intrínseca a todo hombre que se acerca con esperanza a la misericordia divina.

Debemos reconocer entonces que una es la filosofía de la religión y otra la filosofía cristiana. Se podría decir que ellas se relacionan como el género y la diferencia; pero ésta es una distinción formal abstracta. En realidad, después de la filosofía moderna, podemos distinguir en el plano fenomenológico tres esferas de trascendencia que se hacen presentes a la conciencia: lo sacro-cósmico de la totalidad, la religión del hombre natural y la realidad histórica de la revelación cristiana. Lo sacro es la advertencia espontánea, accesible a cualquiera, de algo inmenso e infinito que domina al mundo y envuelve todas las cosas en el misterio del ser, causando en nosotros estupor y admiración... La religión natural asciende a un grado superior con la advertencia explícita de un Dios personal, primera Inteligencia y primer Amor, Causa primera de los seres materiales y espirituales, el cual exige del hombre que viva según la verdad y la justicia.

La religión cristiana da el paso extremo y presenta a Dios en su verdad real e histórica tal cual Él nos lo ha comunicado mediante la especial revelación hecha a Moisés y a los profetas: ella alcanza la vida íntima de Dios que se despliega en la comunicación (relaciones) de la tres Personas divinas -Padre, Hijo (Verbo) y Espíritu Santo- en la Encarnación del Verbo que obra la redención del pecado mediante los dones de la gracia y las mociones íntimas del Espíritu Santo. Así el hombre es llamado a "participar" -gracias a la redención obrada por la Pasión y muerte de Cristo- de la misma vida de Dios, primero en esta tierra mediante los sacramentos y después en la vida eterna mediante la comunicación de "la luz de la gloria" para aquellos que se salvarán por haber permanecido fieles a los preceptos divinos. Esta es la esfera de lo sacro por esencia que ha sido revelada por los Profetas en el Antiguo Testamento y por Cristo en el Nuevo, quien ordenó a los apóstoles y a sus sucesores anunciarla a todos los hombres. Ella constituye el don de la gracia cuya consumación es la vida eterna, que se realiza, por lo tanto, en la esfera

de lo sacro, un "salto de cualidad" que el hombre alcanza mediante las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo.

3. El fundamento de la existencia de Dios

Por lo tanto, el primer paso de la "filosofía cristiana" es la profesión, es decir la convicción de la existencia de Dios, como primer Principio y último fin que el hombre puede entrever con su sola razón primero y más acá de la fe. La existencia de Dios goza para el cristiano de una evidencia primaria: ella es la conclusión directa y espontánea de la conciencia de frente al espectáculo del mundo que exige un principio de creación y de orden. Todo, en la naturaleza y en la historia, testifica la existencia de Dios, apenas el hombre se pone a la escucha de la sinfonía del mundo que se despliega delante de él. Se puede decir que la existencia de Dios es la certeza suprema y la conclusión de toda reflexión radical. Ella constituye la certeza primaria que es accesible a todos los grados de conciencia, al niño como al adulto, al hombre culto como al simple obrero, al artesano como al técnico especializado... Cada uno en el trayecto de su existencia está en grado de reconocerlo, de advertir la presencia viva y pulsante en todas las formas y grados de la realidad en la estructura admirable, sea del macrocosmos como del microcosmos en el articularse de la vida de las diversas sociedades y culturas.

"No existen pueblos ateos", se ha dicho, y lo confirma también la etnología moderna. El ateísmo, sin embargo, hay que reconocerlo, se extiende hoy por el mundo en todas las clases sociales. Pero hay que agregar a punto seguido que tal ateísmo no es una conclusión de reflexión sino más bien un fenómeno tremendo de "distracción" de la conciencia, en el sentido etimológico del término. En realidad, el ateísmo es un fenómeno que tiene una larga historia y ha insidiado la conciencia humana desde sus primeros albores. La Biblia afirma que fue en el tiempo de Enós, hijo de Set, hijo de Adán, que "se comenzó a invocar el nombre del Señor" (Gn. 4,26). Y Enós "vivió ochocientos años, generando hijos e hijas" (Gn. 5,10-11) los cuales prepararon el primer núcleo del pueblo

de Dios que con Noé, después del diluvio, se convierte en el "pueblo de la alianza" (Gn. 6,18). De él, mediante la concepción virginal de María, nace Cristo, verdadero hombre y verdadero Dios, el único Salvador del mundo; en él se fundamenta la "filosofía cristiana" y deviene la esperanza única de la salvación del pecado y de la muerte a fin de conseguir la salvación eterna.

Tal es, por lo tanto, la sustancia o bien el núcleo de la filosofía cristiana cuyas etapas se constituyen por aquello que ahora podemos llamar "épocas de la salvación" en el plano de la divina Providencia. La filosofía cristiana, por lo tanto, alcanza lo sacro en la "realidad histórica" de la Encarnación del Verbo y se mueve bajo la iluminación de la divina Revelación; y es indispensable precisar su "posición epistemológica". Es necesario mantener que es "filosofía", o bien, reflexión sobre la realidad de la "salvación cristiana" y, por lo tanto, ella pone en primer plano la realidad del pecado original, o sea, de la caída del hombre y de su expulsión del Paraíso, abandonado a los estímulos de las pasiones y objeto de la ira de Dios. Pero, juntamente, la Revelación presenta el remedio con la redención de Cristo, cual don y obra de la divina Misericordia. La reflexión deviene entonces "cristiana" cuando considera la tensión entre la primera caída y la siguiente salvación como "situación teo-antropológica". Ella depende de la oposición pecado-gracia la cual incluye y alimenta las otras oposiciones que batallan en el corazón del hombre: error-verdad, vicio-virtud, rebelión-docilidad... y las demás cosas que se encuentran en el intrincado e insondable enigma del corazón humano. Por lo tanto, casi una fenomenología trascendental del conflicto denunciado por San Pablo de las "dos leyes" -del mal y del bien, de la concupiscencia y de la virtud- que agitan nuestros miembros y oscurecen nuestra razón.

Varias y diversas han sido, en el curso de la civilización, las formas de filosofía cristiana que tuvieron una relevancia especial como contrapuestas a las filosofías ateas, especialmente en la primera mitad del s.XX. Observamos siempre como ínsita en el espíritu humano la tendencia natural del pensamiento de dirigirse a Dios como fundamento de la verdad y de la libertad. Lo ha afirmado también San Pablo, en el discurso en el

Areópago que hemos examinado. En este contexto, en el cual se encuentra la filosofía cristiana, se debe observar que se trata de una verdad estrechamente conectada con la creación, no de una manera adventicia como sucede con la adquisición de las artes y de las ciencias y de la misma filosofía con la cual, sin embargo, se encuentra en relación estrecha; y por eso se llama "filosofía", para indicar su género de conocimiento reflejo que se desenvuelve por etapas.

Buscamos, por lo tanto, de proyectar el plano propio de conocimiento que compete a la "filosofía cristiana". El baluarte sobre el que nos debemos apoyar para reivindicarla es la dignidad misma del ser humano, que lo separa y lo eleva por encima de todos los otros seres y le concede una posición de absoluto privilegio. Leemos, de hecho en la Biblia, cuando se relata la creación del hombre: "Y Dios dijo: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza... Y Dios creó al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó" (Gn. 1, 26-27).

En la creación bíblica el hombre es plasmado directamente por Dios y aparece a lo último, después del cielo y de la tierra: "Entonces el Señor plasmó al hombre del barro y le insufló en su rostro un aliento de vida y fue así un ser viviente" (Gn. 2,7). La vida del hombre como viviente espiritual tiene su origen inmediato en Dios: eso no se aplica a los otros seres vivientes, a las hierbas y a todas las especies animales que ocuparon la tierra, los peces, los pájaros, los reptiles y todas las bestias selváticas (Gn. 1,20ss. ,26). El punto de partida de la filosofía cristiana es la afirmación del origen divino del hombre, sea en cuanto al cuerpo, pero sea sobre todo en cuanto al alma, lo que explica la misión que Dios le da al hombre de gobernar el mundo entero de los vivientes de la tierra mediante el trabajo al cual él dedicará las fuerzas de su cuerpo guiadas por la luz del espíritu. De este modo, el hombre se convierte en "el vicario de Dios", en el desarrollo de la creación, en relación a los entes naturales de los cuales obtiene los medios de subsistencia. Sólo la inmensa extensión de los astros que pululan en el firmamento -el sol, la luna, las estrellas, las galaxias, los cometas...- y sobre la tierra las fuerzas cósmi-

cas universales tienen sus propias leyes que el hombre no puede dominar, pero que trata de penetrar con su mente y utilizarlas en su trabajo.

Es así, que por limitada que sea la acción del hombre en el cosmos, ella participa, sin embargo, de la potencia de Dios y es capaz de construir un mundo propio, es decir, un ambiente adaptado a su vida corpórea y espiritual: el relato bíblico, con su grandeza y majestad excepcionales es de un realismo inmediato. En la creación el hombre está situado en el centro del universo que él está en grado de modificar y de hacer progresar, organizando obras y creando instrumentos de trabajo con sus manos guiadas por la inteligencia. Es la vida del espíritu insuflado por Dios (Gn. 2,7) en su cuerpo, que eleva al hombre sobre el resto de lo creado, que yace a sus pies esperando su obra. Son dos, por tanto, los puntos primarios de la realidad que alcanza la filosofía cristiana: la creación del mundo coronada por el espíritu humano. Mediante las fuerzas del cuerpo y la luz de su espíritu el hombre es capaz de "dominar" la tierra para su provecho. La Biblia nombra los peces del mar, los pájaros del aire, el ganado y todos los animales salvajes, los reptiles... Por tanto, Dios plasmó la tierra de toda suerte de animales salvajes y los cielos con todo tipo de pájaros. Para confirmar la superioridad del hombre, Dios dio un nuevo paso:... presentó al hombre todas aquella creaturas para que les pusiese nombre. Y asistimos a una directa investidura de poder; "(ya que) cualquiera que fuese el nombre impuesto a los seres vivientes, ése sería su nombre" (Gn. 2,19). Y así fue. Sigue como término de la Creación la creación de la mujer, hecha por Dios de la costilla de Adán que la reconoció como "carne de su carne" y la llamó "varona" porque del varón ha sido tomada" (Gn. 2,21-24). Tal es para la creación divina el origen de la primera pareja humana. Y ésta es la base de la filosofía cristiana, recibida de la revelación bíblica de Moisés que se distingue netamente de los relatos fantasiosos no sólo de la mitología greco-romana sino también de las otras religiones semíticas.

Podemos entonces caracterizar la creación bíblica como "cosmogonía teológica" en la primera parte y como "antropología teológica" en la segunda, ya que es Dios el primero en obrar, partiendo de la nada,

haciendo surgir los seres y culminando con la formación de la primera pareja humana. La conducción de la historia no es obra de la ciega evolución del cosmos que debe a otro su origen, sino que ella deriva directamente de un principio supremo e independiente: otras cosmogonías semíticas y gnósticas, cayendo en el politeísmo y la idolatría, son el burdo fruto de la fantasía del hombre que ha invertido la "relación creacional" de lo alto hacia lo bajo y ya no más de lo bajo hacia lo alto: esta relación se presenta de tal modo que no es Dios quien crea al hombre sino viceversa. El politeísmo no exalta sino que destruye la realidad fundamental del Absoluto y abandona al caos el origen del mundo y, con él, la aparición desconcertante del hombre; y, de este modo, todo se acaba en un sin sentido. El big-bang, que hoy se pone en el origen del mundo físico, no contradice sino que exige la intervención del divino Creador. Por otra parte la teoría moderna de la evolución no ha encontrado argumentos persuasivos y encuentra pocos y confusos adherentes.

4. La filosofía cristiana como encuentro de la razón con la religión

La primera tarea de la filosofía cristiana es aquella de fundar el mundo sobre el teísmo creacionista; la segunda, no menos sino más ardua, es esclarecer el problema de la corrupción del hombre, es decir, de la aparición y de la causa del mal en la historia. La existencia de Dios se demuestra por la dependencia que las creaturas, sean materiales o espirituales, tienen de un Principio absolutamente primero, bueno, justo, omnipotente... tal cual es presentado en la Biblia. Corrompido luego por las fantasías idolátricas, el hombre fue recuperado parcialmente y con esfuerzo por la filosofía, la cual, en sus mejores momentos y gracias a los ingenios más representativos, ha formulado las afirmaciones basilares de la existencia y providencia de Dios y de la espiritualidad e inmortalidad del alma. Es aquello que, con una profunda expresión, ha sido llamado la "*praeparatio evangelica*" de la cual hay también algún eco en la literatura pagana (la IV Égloga de Virgilio, las referencias de las Sibilas...). La situación, sin embargo, de la búsqueda de Dios no cesa de ser y

permanecer ardua y compleja en la realidad de la existencia y (casi) insoluble sin la ayuda de la Revelación y de la fe.

Santo Tomás, que es discípulo de Aristóteles, el máximo pensador de la antigüedad, señala por su parte las dificultades reales de tal empresa para la razón humana que está asediada de dudas por todas partes y que se encontraría en la oscuridad completa si Dios no viniera en su ayuda con la Revelación. De hecho, sin la intervención de Dios, "sólo pocos hombres" tendrían el conocimiento de Dios y la mayor parte estaría impedido de conseguirlo, especialmente por las siguientes causas: ante todo la "complexión del cuerpo" muchas veces no apta para reflexiones muy profundas; después la urgencia del **trabajo** familiar que absorbe la mayor parte del tiempo. Agréguese la **pereza**. Para alcanzar de hecho, el conocimiento de Dios es indispensable un vasto conocimiento y la ayuda de casi toda la filosofía: por este motivo el Angélico exige una completa madurez en la reflexión la cual viene dada por la metafísica, que es la parte más ardua de la filosofía. Más ardua y por lo tanto más fatigosa (**cum magno labore**), de tal modo que pocos son los dispuestos a asumirla por amor a la ciencia, por la cual, sin embargo, Dios mismo ha inserido en el hombre un vivo deseo o inclinación (CG, I,4). Un segundo impedimento, si faltara la especial intervención de Dios con la Revelación, es que sólo "después de mucho tiempo" se alcanzaría tal conocimiento y esto "a causa de la profundidad de esta verdad" que la razón puede sólo alcanzar después de una larga aplicación de la inteligencia. Se agrega a esto que en la juventud el hombre es agitado por las pasiones y está menos dispuesto al conocimiento de una verdad tan alta, que exige la quietud de la reflexión. El género humano -es la observación existencial, confirmada por la historia de la cultura- estaría envuelto todavía en las más espesas tinieblas si la única "vía" para conocer a Dios fuese la razón.

Y esto no basta. Un tercer inconveniente inevitable es la "debilidad del entendimiento humano" que depende de la experiencia sensible, que puede engañarlo fácilmente. La consecuencia sería que muchos, no estando en grado de aferrar la fuerza de la demostración, quedarían en la duda también y sobre todo a causa de la diversidad entre aquellos que son (como

los filósofos) considerados sabios (**sapientes**). Y todavía esto no es todo. También entre las verdades que la razón alcanza a demostrar se mezclan muchas veces algunos errores por la falta de demostración y se contenta con demostraciones aproximativas (probables) e, incluso, sofísticas. Por tanto, si queremos, en este campo del conocimiento de Dios, obtener una certeza y una pureza de conceptos, debemos encontrar un punto de apoyo y acudir a la "vía de la fe" (*via fidei*) que es una luz que proviene directamente de Dios.

Es saludable (*salubriter*), entonces, que la divina clemencia venga en auxilio del camino de la razón y que en cierto punto la fe intervenga en ayuda de la razón de tal modo que "todos, fácilmente (*de facili*) puedan participar del conocimiento divino" sin caer en las dudas y en los errores en los que cayó el paganismo. El recurso a la fe no es, por lo tanto, dañoso o ilícito, sino indispensable y liberador en una materia tan importante para la vida espiritual.

No se trata, pues, para el conocimiento de Dios, de recurrir a un inmediato "sentido de lo divino" como pretenden las filosofías de la intuición (Schleiermacher); pero también es necesario admitir una alianza estrecha entre la razón y la fe que no es ni debe ser una dependencia pasiva de una hacia la otra, pues la razón debe ejercitar su propio rol lo mismo que la fe el suyo. Fe y razón se encuentran por lo tanto en una relación de "complementariedad". La razón es autónoma en el orden de la naturaleza o para el conocimiento de la existencia y de los atributos naturales de Dios; y ésta es la religión natural. Y es San Pablo una vez más, aunque educado en la religión hebrea, quien sugiere ya la independencia de la razón en su campo, como el rol indispensable de la fe en el suyo; independencia por la distinción de una y otra a causa de la distinción de los objetos, esto es, la realidad creada, finita, para la razón y la realidad increada, o sea la vida divina para la fe que tiene en la esperanza la aplicación de una certeza segura y en la caridad su acabamiento para participar, siempre bajo la guía y el estímulo de la fe, de la misma vida divina. La primera (la razón) rige y guía la vida natural, que es la relación del yo con el mundo; la segunda actúa, con la ayuda sobrenatural,

la aspiración a la vida divina y procura los medios para alcanzarla, que nos son propuestos y garantizados desde la venida de Cristo.

Debemos reconocer entonces que es Cristo, ahora, para el hombre, el único Maestro de la verdad que nos conduce a la vida eterna, verdad que ha llegado a ser accesible a todos y no el privilegio de unos pocos afortunados dotados de una inteligencia superior. Aquí está la paradoja existencial de la cual parte la fe: ella, como ya se ha mencionado, es accesible a todos los hombres; pero, juntamente, trasciende todos los dones naturales, sea del hombre como del mismo ángel. La gracia es un don comunicado al alma directamente por Dios para hacerla capaz de la vida eterna y por lo tanto, sobre todo, para poder conocer las verdades eternas. La paradoja existencial de la fe consiste, entonces, en el hecho de que, aquello que para la razón natural es lo más difícil (la fe), llega a ser accesible incluso para los menos dotados. La fe, según la filosofía cristiana se convierte en la ayuda indispensable al hombre para poder alcanzar la vida divina y, por lo tanto, en el único medio para aceptar y vivir la vida sobrenatural de la gracia como hijos de Dios.

La fe entonces, en el dinamismo de la filosofía cristiana, trasciende la esfera de la razón natural por un doble motivo: ante todo por parte del contenido, en cuanto ella dilata la razón y la hace capaz de recibir nuevas verdades que vienen comunicadas al hombre mediante el magisterio superior de la divina Revelación. Después, en cuanto la fe confirma e ilumina a la misma razón en la aceptación de las verdades naturales que de otro modo en el hombre común hubieran quedado envueltas en la niebla de nociones aproximativas o confusas. De este modo la filosofía cristiana alcanza y participa de ambos mundos, sea del mundo de la naturaleza como del de la gracia: de la naturaleza nace la problemática de la vida ordinaria sobre el nacimiento y sobre la muerte, sobre la violencia y sobre la libertad y sobre todo sobre el bien y sobre el mal así como sobre la verdad y sobre el error, sobre la justicia y la injusticia... Por la fe el hombre adquiere la iluminación del valor nuevo que estos términos obtienen en la "relación personal", sea de Dios al mundo como y, consiguientemente, la relación personal del hombre a Dios como de hijo a

Padre; es la relación de yo a tú, que da sonido y esplendor a la sinfonía divina de los salmos.

5. El pecado en el origen del mal de la historia humana

Aquí surge la instancia del "origen del mal" en el mundo y de la ruina moral del hombre que la Biblia y la religión cristiana atribuyen al hombre mismo, a un acto explícito de rebelión contra Dios y que tiene, por lo tanto, el significado de culpa y castigo. Culpa del hombre, sobre todo, que ha violado viendo todas la razones, aunque sea un acto contra la razón que un hijo se rebele contra su padre, que Eva escuche al tentador, que Adán acepte la propuesta de transgresión por parte de Eva y consuma con ella el fruto de la transgresión.

Dios había hablado claro a Adán cuando lo puso en el jardín del Edén para que lo cultivara y lo cuidara: "Tu podrás comer de todos los árboles del jardín, pero del árbol del conocimiento del bien y del mal no debes comer, ya que en el momento que comas ciertamente morirás". Mientras tanto Dios forma a la mujer del costado de Adán dormido y se la da como esposa para la procreación de los hijos; y los dos serán una sola carne: vivían en la inocencia primitiva y no se daban cuenta de que estaban desnudos, como Dios los había hecho (Gn. 2,16ss). Entra ahora en escena la serpiente tentadora que se pone a dialogar con Eva instigándola a desobedecer al precepto divino y adviene el desastre (Gn. 3,1ss.). Dios expulsa del Paraíso a los dos culpables que transmitirán a su descendencia la culpa y el castigo, la fatiga en el trabajar la tierra ingrata, como los sufrimientos de las enfermedades y el horror de la muerte.

La filosofía cristiana como relaciona la novedad absoluta de la Creación con la libertad absoluta de Dios, así también relaciona -pero en sentido opuesto- la caída en el pecado con la libertad del hombre que ha desobedecido al precepto divino, aun siendo consciente del castigo que Dios le daría. Mediante la caída en el pecado se lleva a cabo el "desgarro" del hombre respecto de Dios y se manifiesta juntamente, de un modo

trágico, la libertad del hombre que se ha condenado a sí mismo a padecer la muerte y los innumerables sufrimientos del cuerpo y del espíritu. El centro del evento único e irrepetible de la historia, que a partir de aquí comienza, es la incancelable heredad del pecado y de la muerte y la afirmación indebida pero real de la libertad efectiva del hombre que ha querido traspasar los límites del bien y del mal puestos por Dios al crearlo. Separado de su Creador, la vía del hombre será el oscilante camino del error y del dolor, de lo cual la Biblia describe las varias etapas en la historia de infidelidades, injusticias y prevaricaciones del pueblo elegido hasta la venida del Redentor, que con su muerte en la cruz aplacará a Dios y restituirá al hombre la "posibilidad" de la reconciliación con Dios y la consecución de la vida eterna.

La filosofía cristiana obtiene su trama esencial del doble acontecimiento de la caída de Adán y de la redención operada por Cristo. Se puede reconocer que ambas, la caída y la redención, quedan envueltas en el misterio que no es tanto el del contacto formal entre finito e Infinito cuanto el del actuarse de la libertad del hombre, que prorrumpe súbitamente, apenas creado, en lo negativo de la desobediencia. De aquí las guerras y destrucciones que arrastran a pueblos enteros en la angustia irreparable, en los vicios y en toda clase de aberraciones que muestra el horrendo cuadro de la historia del hombre. La Biblia la describe con un realismo impresionante. Por una parte, los tiranos que se desenfrenan en vicios y violencias corrompiendo a las multitudes; por otra, los pocos justos que son aislados por los malvados cuando no pueden ser eliminados. La Biblia puede ser llamada el texto clásico de la prevaricación humana en su continua rebelión contra la luz de la verdad divina, anunciada frecuente e inútilmente por los profetas que pagan incluso con su vida la fidelidad al mensaje recibido de Dios. Pocas son las luces en el extenderse de la corrupción universal aun en el mismo pueblo elegido, el cual de pueblo de Dios pasará a ser pueblo deicida en la persona de Cristo.

6. El drama existencial de la historia de Israel

La historia del pueblo hebreo es llamada "historia sagrada" no solamente porque relata las singulares gracias concedidas por Dios al "pueblo elegido", sino también porque expone las consiguientes infidelidades, las turbulencias y pecados del pueblo de Dios: de nada sirven los reclamos de los Profetas enviados por Dios que pagan su fidelidad con su vida. El despliegue de vicios no conoce freno y pareciera que la victoria es para el principio del mal, hasta tal punto que incluso la presencia de Dios se torna oscura para el justo. El espectáculo es de un profundo horror, a todos los niveles de la vida pública y privada:

a) "¿Por qué, Señor, te escondes y te mantienes tan alejado/ y te escondes en el tiempo de la angustia?/ Por la soberbia del impío son consumidos los infelices/ que caen en las insidias que ellos traman./ Pues se gloría el malvado en la ambición de su alma/ y el avaro se felicita con desprecio de Yahvé./ Y dice el impío en su fatuidad: "¡No atiende, no hay Dios!"/ Estos son sus pensamientos/ ...su boca está llena de fraude y de violencia/ bajo su lengua está la malicia y la perversidad." Y se eleva la invocación: "¡Álzate, Señor Dios! ¡Alza tu mano! ¡No te olvides de los desvalidos!" (Sal. 10, 2-12).

La arrogancia del impío no conoce límites: "Dice el necio en su corazón: 'No hay Dios'./ Se han corrompido, hicieron cosas abominables,/ no hay quien haga el bien" (Sal. 14,1 id. Sal 53).

b) Y el profeta Oseas hace el severo juicio sobre el pueblo elegido y prevaricador: "No existe ni fidelidad ni amor,/ ni conocimiento de Dios en el país./ Perjuran, mienten, asesinan y roban,/ adulteran, oprimen, y se derrama sangre sobre sangre.../ También te acuso a ti, ¡Oh, sacerdote!,/ Tropezarás en pleno día y el profeta tropezará de noche/ y perecerá también tu madre.../ Has olvidado la ley de tu Dios/ y yo me olvidaré de tus hijos./ Todos han pecado contra mí.../ Se alimentan de los pecados de mi pueblo/ y codician sus iniquidades" (Os. 4,1-8). El mensaje del terrible Amós contra los pecados de las naciones viene acompañado de castigos fulminantes, especialmente contra el pueblo de Israel: "...porque han vendido al justo por dinero/ y al pobre por un par de sandalias./ Aplastan sobre el polvo de la tierra la cabeza de los pobres/ y estorban

el camino de los humildes;/ padre e hijo se acuestan con la misma joven/ profanando así mi santo nombre" (Am 2,6-7).

c) El libro de la Sabiduría denuncia las aberraciones de los cultos paganos: "Vanos son por naturaleza todos los hombres en los que no hay conocimiento de Dios"/ y que a partir de los bienes visibles son incapaces de ver al que es,/ ni por consideración de las obras conocieron al artífice./ Sino que al fuego, al viento, al aire ligero,/ o al círculo de los astros, o al agua impetuosa,/ o a las lumbreras del cielo tomaron por dioses rectores del universo". Es evidente el influjo de la filosofía griega no sólo en la aberración sino también, y llama la atención, en el esfuerzo de llegar a Dios; por eso "sobre ellos no cae tan gran reproche,/ pues por ventura yerran/ buscando realmente a Dios y queriendo hallarle.| Ocupados en la investigación de sus horas/ se dejan seducir de su apariencia/ porque las cosas creadas son muy hermosas". Pero se equivocan en la conclusión: "Pues si seducidos por su hermosura los tuvieron por dioses,/ debieron conocer cuánto mejor es el Señor de ellos,/ pues es el autor de la belleza quien hizo todas las cosas./ Si se admiraron de su poder y de su fuerza,/ debieron deducir de aquí cuánto más poderoso es su Creador". Por esto la valoración final es negativa, porque si pudieron saber y escrutar tantas cosas del universo, ¿cómo no encontraron más rápido al Creador?, "porque por la grandeza y hermosura de las creaturas,/ por analogía se puede conocer a su Creador" (Sab. 13,1-9).

Es el diagnóstico que retoma casi con las mismas palabras el Apóstol San Pablo en la Carta a los Romanos (1,18-32) con cruda dureza respecto del lado negativo, pero aceptando también la sugerencia de la "vía de la causalidad" (vv.19-21) como camino abierto para alcanzar a Dios. Esto ha sido expresamente indicado por el Concilio Vaticano I en la Constitución dogmática "*Dei Filius*"[1].

Es así que la filosofía cristiana puede salvar todavía a la razón anclando la esperanza del hombre en estos dos pilares: la existencia de Dios,

[1] DECRETA CONCILIORUM, Ed. Denzinger-Schoonm 3015.

creador del universo material y espiritual, y la afirmación de la realidad de la libertad en la relación de Dios con el mundo, del hombre con Dios y, finalmente, del hombre con el mundo. La conclusión o, mejor dicho, la posición de la filosofía cristiana es que, gracias justamente a la libertad, como nexo fundamental entre Dios y el hombre es que, por una parte, todo ha sido hecho por Dios Creador y por Cristo Salvador y, al mismo tiempo, todo está por hacerse *in fieri* en el plano de la Providencia divina hasta la conclusión del Juicio Final que terminará con la historia.

7. Las pruebas filosóficas del Cristianismo

La filosofía cristiana obra en la intersección entre razón y fe y, por lo tanto, en el encuentro entre naturaleza y gracia, que es la esfera derivada al hombre existente gracias a la revelación bíblica. Ellas conviven con influjos mutuos, pero no se confunden: el movimiento racional que pertenece a la naturaleza del hombre es un movimiento de lo bajo hacia lo alto de la evidencia adquirida por convicción interna de la existencia de lo invisible. A diferencia de las ciencias físicas particulares, cada una de las cuales está "cerrada" en su propio objeto, la filosofía cristiana tiene la tarea de abrir y consolidar el horizonte de la trascendencia comenzando por los dos pilares de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. El orden se puede invertir: se puede pasar del alma a Dios, que es el proceso ascendente de tipo aristotélico o, viceversa, de Dios al alma, que es el proceso descendiente de tipo bíblico. La "filosofía cristiana" se atiene a su método sintético: ella opera con los principios naturales de la razón, pero se mueve al interno de la realidad trascendente que es Dios, Creador del alma como sujeto espiritual libre. Así se salvaguardan la experiencia y la ciencia en su respectiva función y consistencia y se abre una "brecha" de pasaje en el límite que tiene la conciencia siempre alerta y en movimiento.

Tal movimiento está presente a la experiencia de cualquiera que reflexione sobre los varios planos objetivales de la conciencia. La experiencia sensible de las cualidades de la naturaleza y la experiencia concreta de los

hechos de la historia, la experiencia formal de los procesos abstractos de la lógica y de la matemática. La experiencia personal ética expresa el punto de convergencia en cuanto propone el camino que conduce al fin último y constituye el deber propio de la actitud existencial de la persona. De hecho, la "cualidad" de la persona como sujeto moral, depende de su actitud respecto a los dos pilares de la trascendencia que ya San Agustín había propuesto: "Dios y el alma", que habían sido anunciados ya en el Evangelio cuando se afirma que "a Dios, nadie lo vio jamás" (Jn. 1,17), el Verbo que se ha hecho carne nos lo ha dado a conocer. De este modo también el alma yace escondida en lo íntimo de cada uno, pero ella testifica su presencia en el obrar cuyo principio y término es el yo.

De aquí la observación sobre la originalidad constructiva de la esfera existencial en la cual se mueve la "filosofía cristiana"; ella presupone los primeros principios teoréticos y morales y los hechos fundamentales de la existencia del mundo y del yo, de la naturaleza y de los otros hombres; los encuentra a cada paso de la conciencia como condiciones de su posibilidad, para decirlo en términos kantianos. La originalidad de la esfera existencial en la cual se mueve la filosofía cristiana es la situación, totalmente original, que podemos llamar "la emergencia de la libertad". Justamente el pensamiento cristiano mucho antes y con mayor conciencia que los modernos acerca de la independencia del sujeto espiritual, había llamado a la libertad el "*motor omnium*" de la actividad de la persona y el principio dialéctico de su independencia (*causa sui*, por lo tanto), sea frente a la naturaleza y a la sociedad como de frente a Dios: "Obedezco porque quiero obedecer". Así, sobre el plano existencial, como atestigua la reflexión ética, el protagonista de la personalidad es el yo, el sujeto humano; "primer principio incomunicable y primer comunicante". En esto la filosofía cristiana encuentra su sentido auténtico y la base segura de las prospectivas para el actuar de la persona. La realidad de la persona es una conquista de la filosofía cristiana.

En clima realista se puede decir que el intelecto precede a la voluntad, la precede y la guía y se afirma que *"nihil volitum nisi praecognitum"*: algo que, por otra parte, pertenece a la observación ordinaria. Pero la

relación se invierte en la esfera existencial, que es el actuarse de la libertad de la persona que, como ya se dijo, toma en sus manos las riendas de la acción y da "color", es decir, confiere cualidad moral al ejercicio de la inteligencia. El mismo Santo Tomás que tiene fama de intelectualista, ha encontrado la fórmula "*intelligo quia volo*"[2] revelando abiertamente -contra el determinismo intelectualista- el dominio existencial de la libertad y, por lo tanto, del bien en el comportamiento moral de la persona: "Se dice bueno a alguien que tiene buena voluntad ya que mediante la buena voluntad nosotros hacemos uso de todas las cosas que hay en nosotros. Por lo tanto, no se dice bueno el hombre porque tenga una buena inteligencia sino porque tiene una voluntad buena. La voluntad mira el fin como a su objeto propio"[3]. Podemos decir, entonces, que la atracción respecto del bien y de la perfección es prioritaria en relación con todas las actitudes de la conciencia; Santo Tomás ha leído la **Ética a Eudemo** de Aristóteles en la cual habla de un instinto, es decir de "una tendencia inmediata (ὁρμή) "cualificante"[4]. La inclinación al bien constituye, por lo tanto, en el hombre el inicio absoluto de la esfera ética: "El hombre tiene una inclinación al bien según la naturaleza de la razón que le es propia, como tiene la inclinación a conocer la verdad, en relación a Dios y para vivir en sociedad"[5]. Esta inclinación constituye un impulso natural para conocer la verdad de Dios y, juntamente, es la instancia primordial para realizar la vida social. Podemos concluir entonces que en la esfera existencial, que es aquella de la persona en acto, los problemas fundamentales que se refieren a Dios y al alma no presentan una dificultad especial sino que afloran espontáneamente a la conciencia en sus primeros contactos con el real.

---

[2] DE MALO q.6 a. único.

[3] S. TH. I, 5, 4 ad 3.

[4] C. Fabro, LE "LIBER" DE BONA FORTUNA CHEZ SAINT THOMAS, Revue Thomiste, 1988, pág. 356 ss.

[5] S. TH. I-II q.94, a.2.

De este modo las dos verdades fundamentales de la existencia tienen un estatuto metafísico especial de inmediatez que supera la exigencia de demostración analítica la cual, por tanto, muestra y exige un estatuto metafísico propio y original. Podemos afirmar que la existencia de Dios, como Principio absoluto del pensamiento, y el instinto de buscar el fundamento del obrar en la vida asociada, se abren paso solos bajo el impulso de la naturaleza colectiva. Ambos tiene un valor propio en la conciencia en cuanto fundamento: una para el comienzo del pensamiento metafísico y el otro para el inicio de la vida moral. Mediante el conocimiento metafísico la conciencia se apropia de los primeros principios especulativos que sostienen el edificio de la ciencia, mientras que el principio de la moralidad de hacer el bien y evitar el mal organiza y defiende la actividad moral.

Es así que la ciencia (metafísica) y la moral se distinguen, pero sin separarse: el principio de contradicción en la esfera especulativa sostiene la búsqueda de la verdad del conocer, mientras que el primer principio del obrar (hacer el bien y evitar el mal) es el nervio del camino existencial de la persona. Ellos son, en su campo, dos principios indescifrables: ellos participan de la propensión originaria de la persona a conocer la verdad y a realizar el bien. La reflexión existencial abraza entrambos para realizar el acto personal responsable como exige el cristianismo, esto es, realizar el bien y la virtud y huir del mal (del vicio).

8. Conclusión: la síntesis existencial de la filosofía cristiana

La vida pública y privada del hombre se inicia, por lo tanto, con una elección que lo cualifica al interno de la vida moral y lo mueve a la consecución del fin último y de la felicidad. La "filosofía cristiana", en esta compleja problemática, se mueve a partir de Cristo y exhorta a su seguimiento para vencer el "aguijón" de la muerte, la cual, según el evangelio es siempre inminente: de ahí la advertencia de estar siempre alerta: "...Estad vigilantes, porque no sabéis ni el día ni la hora de la

venida de vuestro Señor" (Mt 24,44). La filosofía cristiana, por este motivo, otorga al tiempo un valor teologal infinito porque es en él, en la aplicación de la libertad a los eventos de la vida, que se realiza la sucesión del tiempo que está insertado en la realidad de cada uno.

La dialéctica del tiempo toca más directamente la filosofía cristiana en cuanto que la Encarnación se ha realizado en el tiempo: en tiempos del rey Herodes el ángel Gabriel anunció a Zacarías que tendría un hijo (Juan) de su esposa Isabel, estéril y ya avanzada en edad (Lc 1,5ss): en el sexto mes el ángel anuncia a la Virgen María que tendrá un hijo por obra del Espíritu Santo y se llamará Jesús (Lc 1,26ss). En el año décimo quinto del imperio de Tiberio César, mientras Poncio Pilato gobernaba la Galilea, Juan inicia su ministerio de precursor predicando la penitencia a la multitud (Lc 3,1ss) y bajo Poncio Pilato Jesús es procesado y condenado a muerte (Lc 23,1ss). Etapas cronológicas salteadas, pero suficientes para colocar la existencia de Jesús en el tiempo histórico y para interpretar como realizadas en el tiempo las profecías que lo anunciaban, a las cuales Jesús mismo hace referencia en el momento oportuno para confirmar su origen divino y su obediencia al Padre. A los milagros y a las profecías recurren los apóstoles para demostrar la divinidad de Cristo y mover a la conversión.

No sorprende, por tanto, que desde los comienzos los enemigos de Cristo y de su obra de salvación hayan tomado como punto de ataque los milagros y las profecías, ya sea negando su existencia o cambiando el significado querido por Jesús. En el magisterio ordinario de la Iglesia Católica los milagros y las profecías son el argumento de credibilidad de la fe como quería el mismo Cristo: de hecho, los milagros continúan como también las profecías, para mover a los hombres a la conversión, para confundir a los adversarios. Desde el punto de vista existencial los milagros y las profecías son "signos" de la presencia de Cristo en la Iglesia. Bajo un cierto aspecto (objetivo) ellos garantizan la verdad de los dogmas y bajo otro aspecto (subjetivo) también ellos se convierten en objetos de fe; y es este acto de fe que Cristo reclama a aquellos que le piden milagros. En el último y más estrepitoso milagro, la resurrección

de Lázaro, muerto hacía ya cuatro días y con los signos de la corrupción del cuerpo, Jesús declara a la hermana Marta que Él es "la resurrección y la vida y que quien cree en Él no morirá para siempre". "¿Crees tú esto?". Y Marta, transformada por la moción interior de la gracia, le responde: "Sí, Señor, creo que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios que debe venir al mundo". Sigue el encuentro con la hermana María y Jesús viéndola llorar, se conmovió también Él tan profundamente que derramó lágrimas. Retomándose, gritó con fuerte voz: "Lázaro, ven afuera". Y el muerto, vuelto a la vida, salió del sepulcro entre el estupor de los judíos presentes (Jn 10,22ss). Era el tercer muerto resucitado por Jesús después de la jovencita Talita y el hijo de la viuda de Naím. Las circunstancias del hecho, que el evangelista Juan, testigo ocular, describe minuciosamente no tienen parangón en ninguna otra religión.

El adversario más obstinado de los milagros de Cristo rechaza este milagro con el argumento de que sólo lo relata el evangelista Juan, sesenta años después de la muerte de Cristo; por esto lo considera una invención del evangelista[6]. ¡A tales extremos puede llevar un partido tomado!

El rechazo de las profecías mesiánicas adquirió vida con un escrito, publicado como anónimo, de J. Collins[7], que suscitó una avalancha de enérgicas respuestas entre los teólogos ingleses contemporáneos. La tesis del *Discourse* es expeditiva: las profecías fueron inventadas por los evangelistas para mostrar el acuerdo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento y las referencias a Cristo tienen un significado sólo alegórico[8]. Es sintomático que ambos, sea Woolton como Collins, tomen como guía a un cierto Rabino hebreo para la polémica contra la religión cristiana;

---

[6] T. Woolton, A FIFTH DISCOURSE ON THE MIRACLES OUR SAVIOUR, London 1728, pág. 8.

[7] A DISCOURSE OF GROUNDS AND REASONS OF THE CHRISTIAN RELIGION, London 1728.

[8] Ibidem, pág 54 ss, esp. p. 61 ss.

pero, desautorizados los argumentos (históricos) de las profecías y de los milagros, no quedaba otra cosa que la religión natural, que era el punto de partida del fundador del deísmo: Herbert de Cherbury. Como adversario de la religión revelada y, en particular, del Cristianismo, el deísmo se afirmó como crítica bíblica sometiendo los textos sacros al examen de las nuevas ciencias filológico-históricas. Esta fué sobre todo la obra de Jhon Toland, que fue retomada en el continente con criterios más rigurosos por Reimarus, en los famosos Fragmentos de Wolfenbuttel, editados póstumamente por Lessing, y que pueden ser considerados como los fundadores de la moderna crítica bíblica. En esta línea de independencia absoluta de la teología se ha mantenido Kant con el ensayo **La religión según los límites de la razón pura**, contraatacado débilmente por Jacobi, que opone al racionalismo de Spinoza una forma de realismo fideísta. En la línea del racionalismo religioso deísta se ha acoplado Fichte desde sus años juveniles con sus *Aphorismen...*; pero debió defenderse de la acusación de ateísmo y terminó en una forma de spinozismo dinámico. El mismo deísmo fue recibido por Schelling; pero, sobre todo, por Hegel cuya *Religionsphilosophie* constituye el texto clásico del deísmo especulativo: de ella procede el ateísmo radical de Feuerbach del cual partirá la antropología sociológica de K. Marx que domina hasta ahora la crítica de la religión sobre la base del principio de Feuerbach: "el secreto (la esencia) de la teología es la antropología". Al inicio de nuestro siglo, el deísmo alcanzó también a la teología católica con el movimiento modernista, condenado por San Pío X en la Encíclica *Pascendi*, y que sigue siendo el punto fijo para la resolución inmanentista del problema religioso que abre el camino al ateísmo pragmático de la filosofía del s.XX, en la que vivimos.

Traducción realizada por el
R.P. Lic. Marcelo Gallardo

HEGEL Y CRISTO

*por el R.P. Dr. CORNELIO FABRO**

Ya anciano Hegel, habiendo llegado a la cumbre de la gloria obtuvo en la Universidad de Berlín, por decreto del gobierno prusiano, una medalla que llevaba su efigie con la dedicatoria: G.F.W. Hegellio Philosopho christiano. Sobre esta línea se apoya la así llamada "derecha hegeliana" de C. L. Michelet, Ph. Marheineke, G. J. Bolland, H. Martensen y sus seguidores, los cuales veían en Hegel el restaurador del cristianismo, después de la ola de incredulidad de la *Aufklärung* con Herder y especialmente con Lessing y Kant. La izquierda hegeliana, en cambio, con Bauer, Strauss, Feuerbach y después Marx desenmascararon la ficción hegeliana y vieron en su complicado castillo de abstracciones no más que un hábil instrumento conceptual para la posesión del mundo de la naturaleza y de la historia, por parte del hombre: la divinidad no es más que la razón humana universal, la revelación se explica únicamente como el perfeccionamiento que la conciencia humana realiza con su desenvolvimiento histórico llegando a ser consciente de su destino.

¿Y Jesucristo? No es fácil dar una respuesta inmediata y lineal. Hegel es un pensador metódico y obstinado, que se revela habilísimo en el atenuar el efecto inmediato de los propios pensamientos cuando se trata de dar una conclusión o una visión de conjunto: sus escritos, desde la

---

* *El R.P. Cornelio Fabro es doctor en filosofía y teología. Ha realizado estudios de ciencias biológicas y psicológicas en las universidades de Padua, Roma y en la Estación Zoológica de Nápoles. Fundó en 1959 el primer instituto europeo de historia del ateísmo. Sus investigaciones se centran especialmente en la fenomenología del conocer en las corrientes actuales del pensamiento europeo y en la nueva visión del problema de Dios. Es autor de numerosas traducciones, críticas de los escritos de Hegel, Feuerbach, Marx, Engels y de las obras más relevantes de Sören Kierkegaard. Ha sido profesor en las universidades de Lovaina y Notre-Dame (Indiana, Estados Unidos), y delegado en el Congreso Internacional de la UNESCO para la revisión de la "Carta de los Derechos Humanos" (Oxford,1965). Escribió La nozione metafisica di participazione secondo S. Tomasso d´Aquino, Participation et causalité, La fenomenologia della percezione, Dio (introduzione al problema teologico),* etc.

juventud hasta la edad madura, nos revelan una conciencia segura que procede con un fin bien determinado. Pues bien, este fin es idealizar a Cristo, reduciéndolo a un tipo formal de moralidad, como hace en los primeros escritos juveniles, o considerarlo como el momento más alto de la historia de la humanidad en el cual se cumple efectivamente la síntesis o unidad de lo humano y de lo divino. Tienen razón, por tanto, los realizadores de la izquierda, al denunciar el truco de la vacía teología hegeliana y al reivindicar, en base a sus principios, la liberación del hombre del estado de alineación o enajenamiento (*Entfremdung, Entäusserung*) en el cual el idealismo lo ha arrojado. De esta simplificación a la negación radical de toda religión no hubo más que un paso: una negación que parece causada casi por el mero "dejar pasar" de la cultura contemporánea, una negación "sufrida", diría... más que proclamada, porque el espíritu se halla, a este punto, de tal modo desconsolado y enajenado que toma conciencia solamente del vacío, de lo negativo, de las carencias que lo lanzan de una isla a otra isla en la dispersión de lo finito. Si bien aunque Hegel puede llamarse el padre de esta situación fallida de la conciencia humana en la cultura contemporánea, es necesario admitir que ella no estaba en sus previsiones. El estudio de sus escritos muestra, de modo evidente, que Cristo está al centro de su concepción de la historia y que la persona de Cristo le provee la llave misma de la verdad del hombre, aquella "reconciliación" (*veröhnung*) entre todos los litigios que lo aplaca en el trabajo de la existencia y lo introduce en lo eterno. Veámoslo brevemente en sus momentos característicos.

La «*Aufklärung*» había exaltado la religión natural por sobre las religiones positivas y había, por lo tanto, relegado al cristianismo a una categoría inferior, de religión particular, resultado del fanatismo y de la superstición, según las declaraciones de Lessing. El mismo Lessing, en la edición de los célebres *Fragmentos* de Wolfenbüttel de Raimarus, había puesto en circulación la venenosa crítica de Espinoza contra la divinidad de Cristo, y en sus escritos, la pérfida ironía del habilísimo escritor oscila entre un Cristo impostor y un Cristo víctima de sus propios sueños de Mesías fracasado. Hegel, a diferencia de Kierkegaard que había encontrado en la negación de Lessing la ocasión para proclamar el deber de retornar al Cristianismo auténtico del nuevo Testamento, no toma ninguna

posición por principio, pero procede a "comprender", a diluir en el "Todo" de la Razón absoluta el aspecto histórico y el aspecto dogmático del Cristianismo. Pero este proceso de "disolución" (*Auflösung*) del dogma en la Razón, de la historia en el Concepto, de lo divino en lo humano o, mejor aún, esta "elevación" al punto de vista especulativo (*Erhebung zum spekulativen Standpunkt*), se realiza por grados. Por comodidad y dada la índole elemental de estas notas, los reducimos a dos etapas principales: 1) a partir de los *Escritos juveniles* hasta el 1800, y 2) en los *Escritos de la Madurez* que abrazan las obras sistemáticas. La distinción no tiene un valor meramente cronológico, sino que interesa el movimiento íntimo del pensamiento hegeliano.

La edición integral de los *Escritos juveniles* ha aportado una contribución decisiva para la interpretación del pensamiento hegeliano: Hermann Nohl que ha dado la edición completa, los ha llamado Escritos *Teológicos Juveniles* (Hegel theologische Jugendschriften, Tubingen 1907) y con razón; pero estos escritos están en la huella del Iluminismo y pueden más bien titularse también: "De la destrucción de la teología" como aquéllos de Lessing y de sus amigos. Pero es innegable que entre las líneas de los textos hegelianos se anuncia, más o menos evidentemente, una pasión nueva de concreción y de compresión que el Iluminismo ignora y que, por sí mismo no puede acoger. El intermediario, sin duda debe ser visto en el mismo Kant, de quien Hegel -después del período de Tubinga- comienza a sentir fuertemente el influjo. Bastará para nuestro intento indicar los momentos principales.

A. LOS ESCRITOS JUVENILES

Compuestos bajo el predominante influjo kantiano, ellos revelan el ardor del neófito que busca la expresión concreta de la propia fe filosófica y ya indican con timbre siempre más marcado aquella superación del formalismo kantiano que madurará en los escritos sistemáticos a partir de la *Phenomenologie des Geistes* del 1807. La primera novedad que en estos escritos se abre camino es la "concreción histórica" en la cual viene inmersa e interpretada la Razón absoluta o *Vernunft* kantiana. La segunda

novedad integradora de la primera -que los más recientes estudios acerca de la evolución de la dialéctica hegeliana han esclarecido- es la interpretación de la evolución histórica de la *Vernunft* kantiana mediante la idea de la vida y del amor. He aquí algún escrito.

1. La vida de Jesús.

Fue escrita en el 1795, y quiere demostrar el alto nivel y la universalidad de la predicación de Cristo, contra la angustia y el nacionalismo obtuso de la religión hebraica: Cristo es la personificación de la "Razón universal" que coincide con la misma ley moral. Sintomático es el prólogo: "la razón pura, que no soporta ningún límite, es la divinidad misma. Es por tanto, según la razón que fue ordenado en general el plan del mundo; es la razón la que enseña al hombre su destino (*Bestimmung*), el fin absoluto de su vida. Muchas veces, ella se ve oscurecida, sin embargo, jamás se extingue completamente y aún en las tinieblas ha conservado un tenue resplandor. Entre los judíos hubo un Juan que volvió la atención de los hombres a ésta su dignidad, que para ellos no debía ser algo extraño, sino que debían buscarla en sí mismos y en su verdadero yo, no en la descendencia (*Abtammung*), no en la aspiración a la felicidad, no en el volverse siervo de cualquier hombre famoso, sino cultivando la pequeña chispa divina a ellos concedida, la cual les da el testimonio que es desde la divinidad de donde, en un sentido más elevado, descienden. Así la formación (*Ausbildung*) de la razón es la única fuente de verdad y de tranquilidad que Juan no pretendía poseer como prerrogativa propia o como rareza, sino que todos los hombres pueden arrancar de sí mismos. Pero mayor mérito aún conquistó Cristo por haber logrado un mejoramiento (*Besserung*) de las máximas (morales) perdidas por los hombres, y de la conciencia de la moralidad auténtica y del culto purificado de Dios"[1].

Cristo viene reducido por tanto a un *Maestro de Moral* que sacude una tradición esclerotizada y sabe arrancar de sí mismo la conciencia de la

[1] Ed. H. Nohl, pág. 75.

divinidad y de su voluntad por encima de la letra de La Ley. En el relato que Hegel hace seguir a la vida de Cristo se omiten todas las perícopas evangélicas que atestiguan el origen divino de Cristo: se dice sin aclaración que sus padres son José y María sin la mínima indicación a la Anunciación, a la concepción y al nacimiento virginal y a los hechos sobrenaturales que acompañan aquel nacimiento... anticipando un siglo y medio - según los fieles seguidores del iluminismo- el método de la *Entmythologisierung* de B. Bultmann. En la *Vida de Jesús* toman importancia los lados polémicos contra los Judíos y contra la casta farisaica con amplios extractos de los evangelios (desde la pág. 82 ss. se reporta casi por entero el sermón de la montaña) intercalados por declaraciones como la siguiente:

> "Si consideráis vuestros estatutos eclesiásticos y las ordenanzas positivas como la ley suprema que fue dada a los hombres, desconocéis entonces la divinidad del hombre y la facultad que hay en él para crear por sí mismo el concepto de divinidad y el conocimiento de su voluntad -aquél que no honra este poder en sí mismo, no honra la divinidad. Aquello que el hombre puede llamar su Yo es aquello que lo hace sobrevivir a la tumba y a la corrupción de la tumba (*Verwesung*) y el que decretará por sí mismo la merecida recompensa, ese yo está en grado de juzgarse a sí mismo-, ese yo se manifiesta con la razón, cuya actividad legislante no depende ya de nada y a la cual ninguna autoridad del cielo ni de la tierra sabría darle otro criterio de juicio..."[2].

Nada se dice sobre los milagros de Cristo y sus profecías y el escrito termina con la sepultura de Cristo, reducido a un experto preceptor de la moral kantiana, a un paladín del "imperativo categórico" que viene expresamente enunciado con la más limpia ortodoxia:

> "Aquello que podéis querer, hacedlo según una máxima de tal modo que 'ella' pueda valer como ley universal de los hombres, también para vosotros -he aquí la ley fundamental de la moralidad,

[2] *Id.*, pág. 89.

el contenido de todas las legislaciones y de los libros sagrados de todos los pueblos"[3].

¡Será ésta, para Hegel, la puerta estrecha del evangelio!

2. El Espíritu del Cristianismo y su destino.

En *El Espíritu del Cristianismo y su destino*, de 1799, al final de este período, se nota un profundo cambio: el árido moralismo kantiano cede el puesto a la corriente de la *vida* y del *amor* que unifica y supera en sí misma todo contraste. De este modo Hegel entiende la eficacia de la fe que impulsa a Jesús a perdonar a los pecadores y elimina la antítesis profunda entre judaísmo y cristianismo reduciendo este último a la universalidad y a la serenidad del espíritu griego reveladas por Winkelmann, Goethe y Hölderlin. Leamos el núcleo central de esta nueva orientación:

> "También Jesús encontró que la conexión entre el pecado y el perdón del pecado, entre la enajenación (*Entfremdung*) de Dios y la reconciliación (*Versöhnung*) con él no se establece fuera de la naturaleza, pero esto es algo que sólo más adelante se podrá mostrar de una manera más completa. Lo que se puede aducir aquí es que Jesús situó la reconciliación en el amor y en la plenitud de la vida y que se expresó sobre esto en todas las ocasiones con poco cambio de formas. Allí donde encontró fe pronunció osadamente las palabras: 'Tus pecados te son perdonados'. Este dicho no es una destrucción objetiva del pecado, no es una cancelación del destino que todavía subsiste, sino la confianza (*Zuversicht*) que reconoció en la fe de la mujer que se le acercó, en un corazón (*Gemüt*) igual al suyo, leyendo en él su elevación por encima de la ley y del destino y anunciándole el perdón de los pecados... La fe en Jesús significa algo más que conocer su realidad y sentir nuestra poca fuerza y poder, y ser un siervo: la fe es un conocimiento del espíritu mediante el espíritu (*Glauben ist eine Erkenntnis des Geistes durch Geist*), y solamente espíritus iguales

[3] *Id.*, pág. 87.

pueden conocerse y comprenderse; los desiguales pueden reconocer solamente que no son lo que es el otro... La intrepidez, es decir, la confianza en sus decisiones sobre lo que es plenitud de la vida y la riqueza del amor, es la que caracteriza los sentimientos de aquél que lleva en sí toda la naturaleza humana... Una naturaleza que es entera penetra en un segundo en los sentimientos de otra y siente su armonía o su discordia. De aquí la afirmación, firme y confidente, de Jesús: 'Tus pecados te son perdonados'".

Y Hegel propone como ejemplos la "confesión de Pedro" (Mt.16) y la conversión de la pecadora arrepentida "la bella y célebre María Magdalena". A diferencia de la *Vida de Jesús*, que era un florilegio de textos evangélicos coligados por breves reflexiones, *El Espíritu del Cristianismo* procede en forma cerrada al desarrollo del mencionado principio fundamental y ya se entreven, por agudas insinuaciones, los puntos sobresalientes del futuro sistema. Algún texto para esclarecer la nueva posición que toma nuestro tema:

"A la idea judía de Dios como Señor y soberano, Jesús opone una relación entre Dios y los hombres que se asemeja a la relación entre el padre y sus hijos (hay en los *Fragmentos* de Hegel también un comentario al *Pater Noster*). La moralidad supera la dominación en la esfera de la moralidad. El amor mismo, sin embargo, no es aún naturaleza completa; en los momentos del amor feliz no hay lugar para la objetividad, pero cada reflexión suprime el amor, reconstituye la objetividad y se comienza así, de nuevo, la esfera de las limitaciones. Lo religioso, pues es el πληρῶμα (pleroma) del amar, es el amor y la reflexión unidos, ambos pensados como vinculados. La intuición del amor (*Anschauung der Liebe*) llena al parecer la exigencia de plenitud; sin embargo, subsiste en ella una contradicción, aquél que intuye, que representa algo, es un ser que delimita, un ser cuya receptividad es limitada, mientras que el objeto es pretendidamente algo infinito. Lo infinito no puede ser contenido en este recipiente"[4].

[4] *Id.*, pág. 302.

Un poco más adelante Hegel se dedica directamente al prólogo del evangelio de San Juan y se plantea explícitamente el problema del reconocimiento de la divinidad de Cristo. Éste no puede venir gracias a un proceso de conocimiento, como pretendían los judíos -porque el conocimiento pone de relieve la diferencia insalvable y por tanto la imposibilidad de coexistencia de la naturaleza divina y la naturaleza humana- sino solamente mediante la "fe" (*Glaube*) y es la fe lo que Jesús exige de los judíos. Aquí retorna el principio de la unidad mediante el amor:

> "Esta fe se caracteriza por su objeto, lo divino (*das Göttliche*). La fe en algo real es un acto de conocimiento de un objeto cualquiera, de algo limitado, y como un objeto cualquiera es distinto de Dios, es distinto de la fe en lo de Dios, este acto de conocimiento es distinto de la fe en lo divino. 'Dios es espíritu y aquéllos que lo adoran deben hacerlo en el espíritu y en la verdad' ¿Cómo podría conocer al espíritu lo que no es espíritu? La relación de un espíritu hacia el otro es el sentimiento de la armonía, es su unificación; ¿cómo se podría unificar lo heterogéneo? La fe en lo divino es posible solamente si en el creyente mismo hay algo de divino, en lo cual, creyendo, él encuentra su propia naturaleza aunque no tenga conciencia que lo encontrado es su propia naturaleza"[5].

La plenitud de la fe no es un conocimiento, o el ligamen que une una realidad conceptual común, sino el amor; la unión en el amor

> "es el desarrollo de lo divino en el hombre, la relación con Dios en la que los hombres entran a ser colmados por el Espíritu Sagrado, es decir, al convertirse en sus hijos... En el amor el hombre se encontró a sí mismo en otro. Ya que el amor es una unificación de la vida (*Vereinung des Lebens*) presupone la división, el desarrollo de la misma; presupone una multiplicidad de la vida que se ha desplegado"[6].

---

[5] *Id.*, pág. 313.

[6] *Id.*, pág. 321.

Pero al final de este canto de alabanza al amor, que constituiría la esencia de la religión de Cristo, Hegel ve algunos peligros, y el primero de entre todos es que el entusiasmo de los creyentes los exalte al punto de separarse de la misma comunidad para que cada uno siga el ímpetu del espíritu, como se habría verificado en las primeras comunidades cristianas.

En *El Espíritu del Cristianismo* Hegel no puede evitar, por más tiempo, tomar posición sobre el tema de los milagros y de la divinidad de Cristo: su posición anticipa plenamente las negaciones de Feuerbach, Strauss, Bauer... La "resurrección" de Cristo es un hecho puramente psicológico: la necesidad de volver a tener, de volver a ver al Maestro muerto, el horror por la descomposición de su cuerpo en el sepulcro, creó en la fantasía la "bella imagen del Resucitado". Sin embargo, en un agregado, Hegel se contradice plenamente y revela la inconsistencia de la explicación subjetivista cuando escribe:

> "Dos días después de su sepelio Jesús resucitó de la muerte y la fe volvió a sus corazones; poco después, el Espíritu Santo vino a ellos y la resurrección se convirtió en el fundamento de su fe y de su salvación".

Pero entonces la resurrección es una causa, una realidad objetiva probativa, y no el efecto -como pretende Hegel- de una proyección subjetiva de la imaginación. Aquello que Hegel agrega:

> "Puesto que el efecto de esta resurrección era tan grande y se convirtió en el centro de su fe, la necesidad de la misma tenía que estar profundamente enraizada en sus corazones"[7],

pone en evidencia el partido asumido y la inconsistencia de su explicación. El escrito concluye con una análoga explicación de los *milagros* de Cristo, que son declarados imposibles e indignos de Dios porque lo arrojarían en poder de la exterioridad y de la materia:

> "Si aquél que actúa es un Dios no puede tratarse de otra cosa que de una actuación de un espíritu sobre otro (*Wenn ein Gott wirkt, ist es nur von Geist zu Geist*). La causalidad, sin embargo, presu-

[7] *Id.*, pág. 333.

pone un objeto sobre el cual se actúa. La actuación de un espíritu, por el contrario, es la cancelación del objeto (*Aufhebung*, término célebre en el Hegel posterior para indicar el pasaje dialéctico en la superación de los opuestos). La salida (*das Herausgehen*) de lo divino de sí mismo es sólo un desarrollo; en cuanto al cancelar (*aufhebt*) lo opuesto se manifiesta a sí mismo en la unificación. En los milagros, sin embargo, el espíritu aparece actuando sobre cuerpos..."[8].

Los milagros son entonces la manifestación de aquello que no es divino, porque

"son lo más antinatural que hay; ellos conservan en sí la oposición más dura entre espíritu y cuerpo en toda su monstruosa crudeza. El actuar divino es la reconstitución y la manifestación de la coincidencia, el milagro es el máximo desgarramiento"[9].

La conclusión de esta interpretación del milagro se refleja inmediatamente en la negación de la divinidad de Cristo: Hegel, que no distingue entre naturaleza y persona, ¡encuentra absurdo que la naturaleza de Cristo sea Dios! También el argumento de las profecías, tratado al final, sigue la misma suerte: ellas nacieron, y fueron después reencontradas por los Apóstoles, por la "necesidad" que el hombre religioso siente de la divinidad. La conclusión contiene el núcleo de la doctrina definitiva de Hegel sobre la religión: la cual es explicada como una forma de "separación" (*Trennung, Zerreissung*) de lo divino, y rompe por tanto la continuidad y la plenitud de la vida..

B. LOS ESCRITOS DE LA MADUREZ

Los escritos juveniles nos han mostrado a un Hegel iluminista, gnóstico y arriano que concibe a Cristo como un hombre excepcionalmente dotado de sentido moral y de la nostalgia de lo divino, hasta el punto de

---

[8] *Id.*, pág. 338.

[9] *Ibid.*

transfigurarse, en la conciencia de los apóstoles, y de los discípulos, en nada menos que en Dios mismo. Los años de la madurez fueron dedicados a la elaboración del sistema y el problema teológico permaneció prudentemente en estado latente. Pero el curso de las ideas procede según su lógica implacable; basta solamente observar que, puesto que la religión -cualquier religión, también aquella cristiana revelada- viene subordinada a la filosofía, Hegel abunda en expresiones de admiración por Cristo y el cristianismo: pero dos de los principales dogmas cristianos, la creación libre de Dios y la Encarnación, son para Hegel un escollo porque contrastan con el principio de la inmanencia y de la identidad absoluta del en sí y del para sí, del finito y del infinito, del mundo y de Dios mismo. El cristianismo queda, a causa de los antedichos dogmas, en la esfera de la "representación" en cuanto mantiene todavía aquellas distinciones; mientras la filosofía procede más allá y llega a la concepción del espíritu absoluto que es "la esencia eternamente igual a sí, que hace de sí misma un otro distinto de sí y conoce aquel otro como a sí misma" en la identidad sin recibos. Así Hegel puede decir que "el contenido de la filosofía y de la religión es el mismo", pero que estos dos campos difieren en la "forma"; en cuanto la religión, está ligada todavía al dualismo y a la representación, mientras la filosofía llega "a la Idea que se piensa a sí misma"[10]. La *Filosofía de las Religiones* de los últimos años constituye el suntuoso desenvolvimiento de aquel principio, realizado con todas las atenciones y cuidado de una hábil táctica para escapar de la censura gubernamental que se mostraba, por su parte, muy tolerante en materia, tratándose de lecciones orales[11].

Más vivo y agudo es el sentido del problema que Hegel muestra en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* tratando del cristianismo. Después de haber ratificado el principio de que Dios se muestra como "la unidad del finito y del infinito", Hegel declara que el hombre tiene la responsabilidad de liberarse de la tendencia a querer tener por separado los dos términos pero es éste el fin mismo de la religión cristiana:

---

[10] *Enz. d. Philos. Wissenschaften*, págs. 573-574.

[11] El texto fue publicado por Marheineke después de la muerte de Hegel.

"La identidad del sujeto y del objeto vendrá en el mundo cuando se cumpla el tiempo: la conciencia de esta identidad es el conocimiento de Dios en su verdad. El contenido de esta verdad es el espíritu mismo, el movimiento vivo en sí mismo. La naturaleza de Dios, el que sea un puro espíritu queda manifiesta al hombre en la religión cristiana"[12].

Y Hegel se prepara para mostrar el ritmo íntimo de la esencia divina de la cual brota la trinidad:

"¿Qué cosa es el espíritu? Es el uno, el infinito igual a sí mismo, la pura identidad, la cual en un segundo momento (*Zweitens*) se separa de sí como el Otro de sí mismo, como el per-se y el in-se contra el universal. Pero esta separación (*Trennung*) es abolida de modo que la subjetividad atomística, con la misma relación a sí, y también el universal es lo idéntico con sí mismo"[13]

De este principio nace la procesión trinitaria:

"Nosotros decimos entonces, que el espíritu es la absoluta distinción en sí mismo por vía de su absoluta distinción, el amor como sensación (*Empfindung*) y el saber como el Espíritu de modo que él puede ser concebido como trinitario: el Padre y el Hijo y esta distinción dentro de su unidad como el Espíritu"[14].

Hegel dedica un párrafo especial a "Cristo y la religión cristiana" en el cual celebra precisamente la "certeza de la unificación, más aún, de la unidad realizada en Cristo de Dios y del hombre" (*Die Gewissheit der Einheit Gottes und des Menschen ist der Begriff des Gottmenschen*)[15]. Así se ha realizado la "reconciliación" (*Versöhnung*) con Dios: pero, agrega Hegel, para aferrar la esencia de esta unidad, es necesario elevarse más allá de la individualidad particular de Cristo, y fijarse en el "concepto de espíritu" como tal. Se niega la esencia del espíritu cuando se lo considera

---

[12] *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. G. Lasson, Leipzig, 1917, pág. 374.

[13] *Ibid.*

[14] *Ibid.*

[15] *Id.*, pág. 735.

en su historia particular (de quién, cómo, dónde ha nacido, qué ha hecho en tal o cual ocasión, qué ha enseñado, etc.) y de secundaria importancia es también el indagar con la lupa de la exégesis crítica y de la historia sobre el sentido de la Escritura, y la doctrina de la Iglesia y de los antiguos concilios. "La creencia *(Beglaubigung)* -repite Hegel a distancia de 30 años- en la divinidad de Cristo es el testimonio que da el propio espíritu, no los milagros; porque sólo el espíritu conoce el espíritu..."[16]. Estamos en el momento culminante de la concepción hegeliana de Cristo. Para que yo mantenga que este singular es Dios, observa Hegel, es necesario principalmente la fe:

> "es decir, debe ser absolutamente verdadero que Dios es la unidad del individual y de lo divino" -como ligamen extrínseco de los distintos que son aquí Dios y el hombre. Después es necesario el amor... el misterio de la religión cristiana es esto: en ella consta expresamente que el sujeto tiene en sí un valor infinito porque es objeto de la gracia divina"[17].

Hegel concluye que todo lo que se realiza en Cristo, es decir la unidad de lo divino y de lo humano, debe realizarse en todos los demás:

> "La reconciliación no debe, por tanto, darse en el único individuo divino-humano, sino en todos, y a sí se tiene que Cristo habita en su comunidad y se alberga en el corazón de todos"[18],

y en este sentido él (¡Cristo!) es el Espíritu Santo (¡sic!).

Sigue una entusiasmante celebración de Cristo y de su acción revolucionaria en la religión y en la sociedad de su tiempo, de la cual, creo, vale la pena leer el texto íntegro que reproduzco -como mejor he podido- a conclusión de estos apuntes:

> "Cristo se eleva por encima del pueblo judío con una franqueza de la palabra infinita. La autoconciencia del espíritu se ha expresado en él con una enorme energía que olvida toda realidad exterior y nos llena, hoy todavía, de estupor. Un hombre se presenta ante la

---

[16] *Id.*, pág. 737.

[17] *Ibid.*

[18] *Id.*, pág. 738.

gente y les habla sin temor de una felicidad de la cual tendrán parte únicamente aquéllos que aspiran al Reino de Dios. Este reino viene presentado sólo como la esencia (de la buena nueva) y todo lo que Cristo dice, expresa un rechazo contra todas las ataduras materiales y morales del mundo.

El presentar semejante inferioridad es para el mundo completamente revolucionario. 'Bienaventurados los puros de corazón porque ellos verán a Dios' (Mt 5,3 ss.): una máxima de la más grande simplicidad y elasticidad contra todo aquello que puede pesar desde fuera sobre el ánimo humano. El corazón puro es el terreno, en el cual Dios está presente al hombre: quien está verdaderamente compenetrado de esta máxima, está defendido de toda atadura o superstición externa. A este fin tienden también las otras máximas: 'Bienaventurados los pacíficos porque serán llamados hijos de Dios', 'Bienaventurados aquéllos que son perseguidos por el reino de los cielos porque de ellos es el Reino de los cielos' y 'Sed perfectos como vuestro Padre del cielo es perfecto'. Aquí tenemos un bien determinado reclamo de parte de Cristo. La infinita elevación del espíritu por la pureza está puesta en el vértice, como fundamento. La forma de la mediación no está todavía indicada, pero sí está indicado el fin, como una ley absoluta. En cuanto a la relación entre este punto de vista del espíritu acerca de la existencia mundana, también aquí es puesta como fundamento de esta misma pureza: 'Buscad primero el reino de Dios y su justicia y lo demás se os dará por añadidura y 'los sufrimientos de esta vida no son comparables con la gloria de la futura' (Carta de San Pablo a los Romanos 8,18). Aquí dice que los sufrimientos exteriores como tales no hay que temerlos y escapar porque ellos son nada en comparación de aquella gloria... Él llega a decir 'no penséis que he venido a traer paz sino la espada. Porque he venido a alzar a los hombres contra su propio padre y a la hija contra su propia madre y a la nuera contra la suegra' (Mt. 10,35). En esto hay una abstracción de todo lo que pertenece a la realidad, hasta de los ligámenes morales. Se puede decir que en ningún lugar se encuentran expresiones tan revolucionarias como en los Evangelios,

porque todo lo que en otra parte es tenido en precio, aquí es considerado como cosa indiferente y no digna de consideración"[19].

Un Hegel, por tanto atónito e indeciso, de frente a la ruptura con el finito, proclamada por el Evangelio, porque no ha querido creer, como Pedro, en el Cristo hijo del Dios vivo. En esta erosión destructiva del dogma central del cristianismo de parte del idealismo alemán es sintomático el desplazamiento radical que se realiza al interno de la concepción luterana de la experiencia acerca de la obra redentora de Cristo, el cual se constituye para el creyente como en su "Yo superior": en este sentido, como primera consecuencia, se deja caer y se desacredita la concepción teológica de la unión de las dos naturalezas en la única Persona divina en Cristo; después la "fe histórica" viene sustituida por la fe como experiencia individual del creyente en la cual se actúa la libertad del cristiano. Y es entonces también sintomático en la evolución de la conciencia moderna la caída del elemento o momento metafísico propio del dogma cristológico tradicional, realizada dentro del Protestantismo, haya tenido como consecuencia el abandono del momento histórico, porque la única realidad y la única historia efectual de la fe es aquella que, de vuelta en vuelta, se realiza en la conciencia del singular, en su volverse a Dios.

Una vez eliminada a partir de Lutero mismo la perspectiva metafísica, de aquel "Yo superior" de la experiencia religiosa del Protestantismo al "Yo trascendental" de la conciencia en general del idealismo trascendental, el paso fue muy corto y es éste tal vez el drama más profundo que agita al pensamiento moderno, el drama de la *ambigüedad esencial*, el cual se constituye mediante la asunción de las categorías teológicas fundamentales, las cuales, de otro modo se encuentran absorbidas en el universal humano.

En el protestantismo, así sucedió, convergen todas las inquietudes y las oscilaciones de la conciencia moderna: cuando entonces Kant, Fichte, Schelling y especialmente Schleiermacher y Hegel se remontan a Lutero, no se trata simplemente de un recuerdo histórico, sino de la inspiración

[19] *Id.*, pág. 739 ss.

fundamental para estar cumpliendo con una tarea que debía -por necesidad de dialéctica interior- ser llevada a término hasta las últimas consecuencias.

Sobre todo Hegel ratifica explícitamente la solidaridad de su propia filosofía con el principio luterano del cual, sobre todo el idealismo absoluto, debía ofrecer la definitiva interpretación en cuanto que la razón, en su estructura dialéctica, es la misma realidad, y extingue en su devenir toda su oposición de forma y contenido:

"Aquello que Lutero inició como creencia en el sentimiento y en el testimonio del espíritu, es lo mismo que el espíritu, ulteriormente maduro, se ve forzado a comprender en el concepto, y así de emanciparse en el presente y, por tanto, de encontrarse en sí mismo"[20].

Lutero, transgrediendo los votos religiosos y la estructura jerárquica de la Iglesia obtiene la verdadera libertad y autonomía de espíritu que se despliega como universal en sí y para sí y por tanto como divina:

"Se reconoce entonces -anota Hegel con complacencia- que la 'esfera religiosa' (*das Religiöse*) debe tener su fe en el espíritu del hombre y que aquí debe cumplirse todo el proceso de la salvación: la santificación del hombre es una cosa que depende de él y por sus propios medios el hombre entra en relación con la propia conciencia e inmediatamente con Dios. Recién con Lutero -continúa Hegel- comenzó, aunque germinalmente, la libertad del espíritu. Este inicio de la reconciliación del hombre consigo mismo, para quien la divinidad viene mezclada en su realidad, es, sin embargo, sólo un principio"[21].

Aquel inicio luterano, según Hegel, maduró su fruto en el idealismo. Lutero profundizó el momento de la subjetividad:

"Pues bien, en esto y no en otra cosa consiste la fe luterana, con arreglo a lo cual el hombre se halla en una relación tal con Dios que debe existir *él mismo como éste*, es decir, su devoción y la

---

[20] *Philosophie des Rechts*, Vorrede, Ed. G. Lasson, Leipzig, 1930.
[21] *Ibid.*

esperanza de su salvación y todo esto exige que en ello tomen parte su corazón y su subjetividad. Su sensibilidad, su fe, la más íntima certeza de sí mismo, en una palabra, todo lo suyo es postulado aquí y sólo aquí puede verdaderamente llegar a desempeñar un papel: el hombre debe hacer penitencia en su corazón y arrepentirse, sintiéndolo lleno del Espíritu Santo. De este modo, no sólo se reconoce aquí el principio de la subjetividad, de la relación pura del hombre consigo mismo, de la libertad, sino que además se exige pura y simplemente que todo el culto religioso descanse sobre esto. En esto consiste la suprema confirmación del principio... que sólo la fe y la victoria sobre el propio corazón son necesarias; y sólo así como se instaura este principio de la libertad cristiana y como se eleva a la verdadera conciencia del hombre"[22].

Con el principio de la subjetividad la religión se muestra en su verdadera esencia, pero ésta no se realiza -observa Hegel- sino con la condición de que sea libre la espiritualidad del sujeto: esto se realizará solamente cuando la subjetividad abrace todo el ámbito del ser, y el espíritu se posea no solamente como corazón sino también como pensamiento. Así Hegel ve en su idealismo la realización de la reforma de Lutero y la afirmación definitiva del hombre moderno.

[22] *Geschichte der Philosophie*, Ed. Michelet, Bd. III, pág. 230.

REFLEXIONES SOBRE LA LIBERTAD*
Premisa

*por el R.P. Dr. CORNELIO FABRO***

La realidad de la libertad, aún antes de ser un problema, es la primera experiencia que ha tenido el hombre desde la antigüedad: con todo, el problema de la libertad parece que no ha sido todavía resuelto; más exactamente el haberlo hecho un problema, o haberlo subordinado al pensamiento, o sea, al volver dependiente aquello que de por sí, por naturaleza, debe ser independiente, es lo que ha arrojado la libertad, la realidad primera de la libertad, a merced de las aporías. ¿Es posible escapar de este laberinto? Aquello que como nada exalta el hombre de la libertad y que como nada lo ha estrechado y continúa estrechándole en las cadenas del condicionamiento de los fenómenos, es la libertad misma; no tanto la libertad como pura forma de ser de lo humano, cuanto sobre todo el modo de entenderla y consecuentemente aquel de ejercitarla. Se puede decir que la libertad es la aurora de la gloria del ser del hombre, aunque deba agregarse que *¡hinc incipit tragoedia hominis!*.

---

* Introducción a una serie de artículos recopilados en "Riflessioni sulla libertà", Maggioli Editore, Rimini, 1983.

** El R.P. Cornelio Fabro es doctor en filosofía y teología. Ha realizado estudios de ciencias biológicas y psicológicas en las universidades de Padua, Roma y en la Estación Zoológica de Nápoles. Fundó en 1959 el primer instituto europeo de historia del ateísmo. Sus investigaciones se centran especialmente en la fenomenología del conocer en las corrientes actuales del pensamiento europeo y en la nueva visión del problema de Dios. Es autor de numerosas traducciones, críticas de los escritos de Hegel, Feuerbach, Marx, Engels y de las obras más relevantes de Sören Kierkegaard. Ha sido profesor en las universidades de Lovaina y Notre-Dame (Indiana, Estados Unidos), y delegado en el Congreso Internacional de la UNESCO para la revisión de la "Carta de los Derechos Humanos" (Oxford,1965). Escribió *La nozione metafisica di participazione secondo S. Tomasso d´Aquino, Participation et causalité, La fenomenologia della percezione, Dio (introduzione al problema teologico)*, etc.

Ya con la primera filosofía griega, o sea con el primer afirmarse del *logos*, de la emergencia del hombre sobre la *φύσις (physis)*, comienza la paradoja que cuanto más el hombre intenta acercar la libertad a la reflexión tanto más ella se aleja porque es propio de la razón el sujetarla con las tenazas de la necesidad -Heidegger dirá: con la exigencia de verdad como "certeza" (*Gewissheit*)-. En este atraerse y rechazarse entre razón y libertad, está todo el conflicto, como lo exige la realidad misma del hombre en el transcurrir de su historia, en el subir y caer de la periodicidad del eterno retorno del semejante: un comenzar para terminar, un nacer para morir. Debemos al profundo Anaxágoras, que Aristóteles llamó "sabio y prudente" (1141 b 3), haber asignado la libertad "como obra de la vida teorética" (A 29 - II 13, 11); y Aristóteles mismo lo sigue también aquí, como lo ha seguido en el descubrimiento del *Νοῦς* (Nous), cuando al inicio de la *Metafísica* afirma que "de todas las ciencias la única libre es la filosofía" (982 b 25-28). A partir de aquí el destino de la libertad parece marcado para siempre: la humanidad quedará dividida para siempre en libres y esclavos, en aquellos que por la fuerza de la razón pueden obrar por sí, por sus propios fines, y aquellos que pueden aplicarse solamente al trabajo material, para ventaja de los primeros. Si trasladamos la consideración desde el plano aristocrático del pensamiento griego al plano pragmático de la política, también de la contemporánea, la separación entre la clase dominante y aquella dominada -obrando como tensión entre naciones y grupo de naciones- no sólo no fue superada, más aún se fue agrandando gracias, o más bien por desgracia, a las armas nucleares y químicas, en una inminente amenaza de proporciones apocalípticas.

El pensamiento moderno, como se sabe, es la apoteosis de la libertad como esencia y vida de la razón, la que se ha vuelto más autónoma con el afirmarse de la ciencia moderna: lo que es decir -para recordar todavía la diagnosis de Heidegger- con la identificación de verdad y certeza; la certeza ya no se refiere, simplemente, a la reflexión (sea intuición o abstracción) de la experiencia común de la vida cotidiana, sino que nace y se sostiene con el cálculo matemático aplicado al experimento. El conocimiento es verdadero solamente a condición de un "discurso del

método" que tiene su paradigma en el principio de identidad del pensamiento con sí mismo (*el cogito*). Esto no es un mero retorno al intelectualismo griego; lo es de hecho como afirmación de la confianza incondicionada en la razón, la cual celebra sus triunfos con los resultados *éclatants* del análisis matemático y de los experimentos "producidos" con las destrezas - instrumentación y proyección- específicas y propias de toda ciencia. El abismo entre la paralización de la filosofía (la metafísica) y los continuos progresos de la ciencia ha llevado, como se sabe, a la *Kritik der reinen Vernunft* de Kant que tenía el objetivo de recuperar y colocar en su puesto real los tres pilares de la metafísica: Dios, la libertad y la inmortalidad como objetos de la "fe racional" (B XXX), y dejar a un lado al "materialismo, fatalismo, ateísmo, de la incredulidad iluminística, del fanatismo y de la superstición junto al idealismo " (B XXXV). Por primera vez la libertad, al menos su apariencia, como función de la razón práctica, obtenía su autonomía pero tomaba el comando en el fundarse de la vida humana en virtud del "imperativo categórico" que la realiza. Pero se trata todavía, al menos por cuanto Kant deja entrever, de una libertad aristocrática o sea reservada a una *élite*, aquella que está en grado de advertir y seguir dicho imperativo, cuya sublimidad es semejante a la de los cielos estelares. Sobre esta ruta, aunque por caminos diversos, viajan las interminables investigaciones de Fichte que es el "clásico de la libertad" en la edad moderna, y las geniales *Investigaciones filosóficas sobre la libertad humana* de Schelling, comentadas por su parte por el viejo Heidegger (1971).

Pero Heidegger, si no he leído mal, no se ha dado cuenta o no le importaba subrayar la revolución o el cambio de ruta del último Hegel, del cual no he encontrado huellas -en el preciso contexto que ahora transcribiré y al cual me referiré pronto y muchas veces en las siguientes "*Reflexiones sobre la Libertad*"- ni en Kant, Fichte o Schelling. El texto más completo y el contexto más preciso parece ser aquel de la *Enciclopedia:* la libertad muestra al mismo tiempo la esencia y el vértice del hombre como espíritu (*Geist*), o sea como elevación de la voluntad a la realidad absoluta de la Idea. En cuanto a esto se podría decir que él ha hecho su inicio (*Anfang*) y su punto de orientación (Ansatzpunkt) del

mismo modo que su más encarnizado adversario, que ha sido Kierkegaard, el fundador del existencialismo teológico. Para Hegel, de hecho, la idea de una libertad universal no es muy antigua en la historia de la humanidad: como cualidad, o sea la cualidad característica de todo hombre, ella ha entrado en el mundo recién con el Cristianismo, según el cual -explica Hegel-, "el individuo (el singular) fue creado a imagen de Dios, tiene un valor infinito y está destinado por tanto a tener una relación directa con Dios como espíritu" (*Encicl.* 482). Como complemento de esta declaración, la cual (tal vez) ha empujado a Croce a escribir, pero en sentido opuesto a aquel sugerido por Hegel : "Por qué no podemos no llamarnos cristianos", podemos agregar que parece moverse bajo el influjo de Hegel también el texto más incisivo de Kirkegaard sobre la fundación de la libertad en la Omnipotencia de Dios, al cual también retornaremos muchas veces en estas reflexiones.

Al remontarse Hegel al contexto bíblico de la creación del hombre como espíritu por ser creado a imagen de Dios (Gn. 1,27), a modo de referencia existencial para la fundación de la libertad humana, estaba en consonancia con toda la tradición cristiana. Si miramos a Santo Tomás, que es uno de los principales protagonistas de las siguientes reflexiones, él apela expresamente a San Juan Damasceno justamente al comienzo, esto es en el "Prólogo" a su moral general:

> *...Sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem* (I^a - II, Prologus).

El Damasceno es más pintoresco, porque adhiere más al texto bíblico (P. G.94, col 920 b), y lo leemos en la transparente versión latina de Burgundio de Pisa seguida por el Aquinate:

Quia vero haec ita se habebant, ex visibili et invisibili natura condidit hominem: ex terra quidem corpus plasmans, animam autem rationalem et intelligibilem per familiarem insufflationem dans ei quod utique divinam imaginem dicimus. Nam quidem secundum imaginem, intellectuale significat et arbitri liberum; quod autem "secundum similitudinem ", virtutis secundum quod homini possibile est similitudinem (De fide orthodoxa, c. 26; ed. M. Buytaert, p. 113, 11. 19-26).

Los dos textos, más pintoresco aquel patrístico y más conciso aquel tomista, se mueven e indican -sin agotarla todavía (¿y cómo podían?)- la originalidad primaria de la libertad como creatividad participada: acto puro de emergencia del YO en la estructura existencial del sujeto como persona.

Se invierte, por tanto, el horizonte operativo de la libertad respecto de aquel clásico, o sea es elevado desde su inmersión en la función racional de "comandos" atribuida, propiamente desde Anaxágora al intelecto *(ἵνα κρατεῖ)*, hasta la emergencia de la responsabilidad en la cual cada uno, poco o bien dotado, poco o muy inteligente... se reconoce en el propio yo. Es decir -y es el significado fundante que puede tener la libertad como creatividad participada- que la libertad es aquella propiedad del hombre gracias a la cual alguna cosa que podía no ser ni suceder, en cambio sucede y es; y al mismo tiempo alguna cosa que podía ser o suceder, no es ni sucede. La esencia creativa de la libertad está en aquel "puede" cuya verdad no se encuentra en un concepto ni en un juicio y ni siquiera en un razonamiento de la mente, sino que está en la "posición de sí" en virtud de la cual está en grado de mover, o sea, de retener o arrojar, de recibir o empujar, de amar o de odiar..., aquello y solamente aquello que el hombre quiere admitir al interno de la propia vida. De hecho en este proyecto, para usar la terminología de Kierkegaard, confluyen y obran -tocándose siempre pero sin identificarse- el "eso" (*havd*) y el "como" (*hvorledes*).

Es verdad que en la esfera cognoscitiva los dos son llamados a comparecer porque la vida no es, al menos no debería ser, un juego a ciegas sino un esfuerzo por afrontar el dilema del sentido de la vida y de la muerte: pero llamar a comparecer a la entera constelación del conocimiento, de las tendencias, de las pasiones, o sea el interno nudo de la subjetividad que se constituye, es obra de la voluntad y elección de la libertad. El imperio de la vida, en cuanto esta tiene dignidad humana y no solamente discierne el bien del mal sino tambien lo verdadero de lo falso, nace, se acompaña y se realiza en la voluntad con el movimiento - que es *solum* suyo- de la elección o decisión de nuestro arbitrio que se dice por tanto libre. En cuanto a esto ya el joven bachiller estaba convencido clara y firmemente, y aún antes, el aspirante a novicio dominico fue firmísimo cuando arrojó con el tizón ardiente la hechicera y fascinante tentadora ("pulcherrima", dicen los primeros biógrafos) en el castillo paterno de Monte S. Giovanni Campano, donde todavía se ve en la parte del cuarto que los familiares habían transformado en cárcel, la representación realista del suceso. Así, hecho tal vez único en cuanto a unidad de desarrollo en la historia del pensamiento, el Aquinate usa siempre la misma formula de esta emergencia dinámica del querer: "*intelligo quia volo*".

En este viraje decisivo el Aquinate no dejaba a Aristóteles sino que venía en auxilio de la duda o incerteza del Filósofo: la libertad es acto del intelecto o de la voluntad? Ella es de los dos: ciertamente es indispensable la obra del intelecto para asomarse al proyecto de la existencia; pero mover a esto y decidir sobre esto es obra, sobre todo y ante todo, de la voluntad. El evangelista Lucas presenta en su Evangelio (1,26 ss) el Anuncio hecho a María como acto de libertad: sea de parte de Dios que manda un Ángel a pedir el consenso de la humilde joven, sea de parte de María la cual, aunque sumergida en la luz de la aparición celestial y estupefacta por la propuesta, pide garantía, y solamente después de haberla obtenido da su consentimiento (cf. Lc 1,26-38). El mismo Lucas, en el relato dramático de la conversión de su Maestro de perseguidor de la Iglesia a Apóstol y doctor por excelencia de la misma, según San Juan Crisóstomo, la presenta como una contienda y acuerdo de libertad entre

la predestinación de Dios y el consenso del hombre. Es prueba de esto el diálogo de Cristo con el joven y ardoroso rabino, caído de su caballo en tierra por el ímpetu de una luz vehemente, camino a Damasco, donde se dirigía "furioso de amenaza y muerte" para aniquilar los fugitivos cristianos. Al Personaje que le reprochaba: "Saulo, Saulo ¿por qué me persigues?", Pablo, antes de cambiar ruta y convertirse en Apóstol de los paganos, aterrorizado en su cuerpo pero no domado en el espíritu, pregunta osadamente: "¿Quién eres Señor?". Y solamente después que Cristo declaró, que era aquel a quien él estaba persiguiendo en sus creyentes y que no lo habría de vencer, la vehemencia de la violencia se transforma en docilidad de la obediencia: "Señor, que quieres que yo haga?" (He. 9, 1-5). Una llamada extraordinaria también ésta de la conversión del apóstol, como había sido aquella del anuncio a María: era una llamada de lo Alto también ésta y un consentimiento que era un riesgo supremo de la libertad para uno y otro, como ha visto claramente la tradición cristiana, la que ha encontrado un eco profundo tambien en Kierkegaard, "poeta y teólogo de la Anunciación".

No todas las vocaciones a la libertad, por medio de la obediencia al Absoluto, han tenido el éxito que tuvo la elección de María y de Pablo; y aun antes que ellos -en un plano inferior aunque no por esto no auténtico y revelador de la infinitud creativa y participada de la libertad del hombre- tenemos el testimonio, llevado hasta el sacrificio de la vida, de los contestatarios a los tiranos en Grecia y en Roma: aquí la contestación extrema por la libertad del hombre en la ciudad, allí por la liberación del alma del pecado.

Después de la venida de Cristo es esta libertad la que únicamente cuenta para el hombre espiritual y que será llamada a comparecer en el juicio final; Sócrates y Epíteto antes de Cristo, yaciendo a la muerte y a la esclavitud, habían proclamado, con el sacrificio de la libertad en esta vida visible, la supremacía de aquella invisible que habita y *debe* habitar en lo íntimo de cada uno. Pero el mundo moderno -como fue mostrado con la indicación de Heidegger sobre "el olvido del esse", en la identificación o juego de intercambiable vaciamiento de *esencia* y

existencia- a rechazado la invocación a la libertad del mundo clásico y la realidad de la liberación ofrecida a todo hombre de parte del Hombre-Dios. La recuperación cristiana de la libertad -sorprendente, así como también ambigua de parte de Hegel- no ha podido impedir, sino mas bien ha contribuido, de modo decisivo, a hacer precipitar la situación empujando a Feuerbach y a la izquierda hegeliana a unir la conciencia con la finitud. Así la afirmación del Yo se transformaba solidaria con la expulsión de Dios, y la realización del nuevo mesianismo venía trasnsferida, según el mismo Hegel, a las naciones germánicas. Además, una vez que se pone y se resuelve el ser en el actuarse de la conciencia, que es en el fondo (sobre el plano teorético) la identidad de esencia y existencia de la Escolástica que llega hasta nuestros días, -esto es repitamos con Heidegger, la identidad de *Was* (esencia) y *Dass* (hecho)-, no queda más que el suceder como el presentarse de los eventos (tiempo) que se imponen; y la libertad -que Heidegger llama apertura, aperturabilidad...- precede y constituye la verdad. Y la verdad es la historia en su transcurrir: por esto de la parte del más fuerte. El pensamiento moderno presenta dos salidas radicales que después terminan por unirse y coincidir: la afirmación que "Dios ha muerto" de Nietzsche y la afirmación del principio de un *Führer* como portador de la "voluntad de poder, teorizada también en Nietzsche y retomada en Heidegger el cual ha esclarecido con extraordinaria lucidez el sentido del rechazo que el hombre moderno hace del cristianismo, calificado como "degeneración del platonismo" (*Abart des Platonismus*), o sea un "platonismo para el pueblo" por la distinción (superposición) de un mundo ideal por sobre aquel de la naturaleza (*Nietzsche*, II, *543*), o sea del Dios cristiano por sobre la naturaleza.

El Nihilismo "quiere" ser la última palabra de la filosofía. Así como Prometeo está ligado por Júpiter a la piedra y picoteado por un buitre a causa de su arrogancia; así como Caín está errante sobre la tierra por su fraticidio y lleva en la frente el signo de la maldición divina; así el hombre, en el mundo moderno, ha caído en la insignificancia y la desesperación y no logra encontrar -como Ulises- la vía del regreso. Permanece todavía la posibilidad de encontrarla, pero *per oppositam*

viam. "Este camino lleva a Londres?" es la hipotiposis que Kierkegaard pone al principio y casi al final del camino espiritual confiado en su Diario. "Sí", responde: "por qué entonces tomáis la dirección opuesta?". Tal es, por tanto, la tarea de la libertad cual realidad de posibilidad *in utramque partem* que se propone a cada instante, que se ofrece a todo individuo (Singolo) capaz de vencer todo obstáculo y de romper todo vínculo: basta que el hombre lo quiera.

Pero quererlo no es tarea de la filosofía, sino que pertenece al riesgo de una elección que no se hace con sonido de palabras ni con la alquimia de conceptos, sino con el sacrificio (*Opfer*, diría Heidegger) de amor y el ímpetu de la acción.

Así, y no de otro modo, se puede atestiguar aquella libertad de la verdad que es la verdad de la libertad de la cuál hemos partido: a ella miran las siguientes reflexiones en forma de humildes propuestas, no como puerto de llegada sino como punto de partida para poder escapar al remolino incumbente de la nada y disipar las densas sombras del enigma de la muerte.

Traducción realizada por el R.P. Lic. Elvio Fontana

HORIZONTALIDAD Y VERTICALIDAD EN LA DIALÉCTICA DE LA LIBERTAD*

por el R.P. Dr. CORNELIO FABRO

No es un descubrimiento confesar que vivimos en una época de crisis, que la civilización entera a todos los niveles y en todos los contenidos está en crisis, es decir, atravesada por estremecimentos y oscilaciones pavorosas que ponen en contestación y en peligro no sólo la cúpula del orgulloso panteón de la ciencia y de la técnica, sino los mismos pilares de la concepción del hombre. Parece que el hombre se sintiera traicionado por el hombre -a lo largo de todo el arco de su historia- en la familia, en la escuela, en la sociedad política y en la misma sociedad religiosa que está fundada por tradición -y parece también que por principio- sobre la autoridad. Parece que el dilema o la alternativa de libertad-autoridad hubiera alcanzado la tensión extrema de la ruptura en un frenesí de claridad apolínea y de hinchazón dionisíaca irrefrenables que parecen escapar a toda tentativa de diagnóstico y de análisis que nos pueda orientar para una curación.

¿Pero qué crisis? ¿Crisis de verdad o crisis de libertad? Antes que nada queremos decir: crisis de verdad de la libertad, que es crisis de la libertad de la verdad en cuanto que es la tensión por la determinación de la verdad la que ha puesto en crisis la libertad y, al mismo tiempo, es la determinación última de la libertad la que ha puesto en crisis la verdad. Más precisamente, ha sido la progresiva e imparable pérdida en Occidente -Heidegger habla del olvido y descuido de la verdad del ser (*Seinsvergessenheit-Seinsverlassenheit*)[1]- de la capacidad de tocar la plataforma de la realidad de la libertad dejando al hombre privado de cualquier apoyo y referencia válida, a merced del evento,

---

* Traducción del artículo *Orizzontalità e verticalittà nella dialettica della libertà* recopilado en *Rifflessioni sulla libertà*, Maggioli Editore, Rimini, 1983.

[1] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, # 1; V Aufl., Halle a. S. 1941, pp. 2 ss., y passim. Acerca de la temática de fondo, ver: C. Fabro, *Libertà ed esistenza nella filosofia contemporanea*, Prolus. para la inauguración del año Ac. 1967-68, Anuario Univ. de los Estudios de Perugia, p. 45 ss.

como admite hoy el mismo Heidegger[2]. La realidad es, ya podemos decirlo, que sin la auténtica trascendencia (la verticalidad), tampoco puede regir la inmanencia (la horizontalidad); sin la referencia del yo al Absoluto -al Principio que lo ha puesto[3]-, también el hombre se hunde en el caos de lo infrahumano, o sea -según la terminología que hoy está en boga-, sin verticalidad no tiene sentido ni tampoco dimensión alguna la horizontalidad. El horizonte, también aquí, no tiene sentido presentando una realidad manifiesta que es el mundo, o sea, en referencia al límite, o en el horizonte que es el mismo hombre precisamente en la tensión de la libertad, en parte visible y en parte invisible: y es el Invisible que está más allá como referencia última lo que da relieve y límite al mundo que lo contiene pero no lo comprehende, el Invisible siempre presente que todos los pueblos han llamado Dios. Eclipse de la verdad del ser, eclipse de la presencia de la libertad, eclipse de la existencia de Dios... Y esto en una época como la nuestra en la cual, como tal vez jamás ha ocurrido -incluso en los tiempos de mayor afirmación del hombre sobre la naturaleza y de esplendor en el arte y la especulación- parece que el hombre hubiera alcanzado el cenit de sus posibilidades, es decir, de su libertad.

La tensión de horizontalidad y verticalidad expresa la dialéctica interior de la historia en la aspiración inagotable del hombre que intenta clarificar a sí mismo el fondo de la verdad y el éxito último de su destino. Se puede decir que en ella convergen todas las tensiones de la historia sagrada y profana, la cual en su distenderse no es más que el tenderse de su espíritu mediante el desplegarse de la libertad: el empeño por su defensa cuando se la posee y la lucha por su conquista cuando se la ha perdido. Tensión a la

---

[2] "Sein verschwindet im Ereignis. In der Wendung: "Sein als Ereignis" meint das "als" jetzt: Sein, Anwesenlassen geschickt im Ereignen, Zeit gereicht im Ereignen. Zeit und Sein ereignet im Ereignis" (M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, p. 22 s. Cf. también *Nietzche*, Pfullingen 1961, Bd. II, p. 399 ss.).

[3] Según Kierkegaard, en la fundación y definición adecuada de la libertad está incluida la relación del yo a Dios "...como al Principio que lo ha puesto" (cf. *Sygdommen til Döden*, P. I, A; tr. it., Firenze, 1953, p. 215 ss.). Es la instancia existencial de la "elección del fin" en concreto, mediante la cual a un tiempo se define el objeto de la propia felicidad y, como diremos, se funda la misma libertad.

apariencia o a la realidad de la presentación inmediata, polivalente y multicolor que se pone y propone en las diversas formas de civilización y a todos los planos de la conciencia como aquella que intenta aferrar el todo de la vida del espíritu y llevarla a su determinación. Tensión que es la tensión de autoridad y libertad, de libertad y necesidad, de verdad y libertad, de razón y de fe... para el sentido de la libertad: tensiones éstas sobre el plano especulativo, que reclaman sobre el plano real la tensión de Individuo y Sociedad en el mundo antiguo y de Iglesia y Estado en el mundo moderno... para la realización histórica de la libertad. Después, sobre el plano de la reflexión teológica, acerca del sentido de la elevación de la libertad para el éxito de la salvación, está, sobre todo, la tensión de Pelagio-Agustín en el tiempo de la primera afirmación del Cristianismo, que se pone a prueba directamente con el fatalismo y naturalismo del mundo clásico, en el Medio Evo cristiano la lucha entre el Papado y el Imperio y después, como respuesta al Humanismo del Renacimiento, las tensiones en el 1600 de Molinismo-Tomismo, del *Augustinus* de Jansenio, de las Provinciales de Pascal, en el 1700 la polémica sobre el amor puro y el quietismo, en el 1800 el encuentro directo entre el pensamiento moderno y la ortodoxia culminado en la condena con el *Syllabus* de Pío IX... Tensiones todas que anuncian y desarrollan el conflicto de horizontalidad y verticalidad en la tentativa de dar sentido y razón a lo que, como es precisamente el acto de la libertad, debe ser a un tiempo según y sobre la razón o más allá de la razón, es decir, como empeño personal del riesgo y la afirmación personal responsable del amor.

La fórmula hodierna de tal complejo de tensiones, tras la experiencia de la subjetividad radical hecha por el pensamiento moderno, es la oposición, o sea, la tensión (o antítesis) de trascendencia y trascendental: se quiere decir que la visión tridimensional de la realidad en el Cristianismo de mundo-hombre-Dios, ha sido sustituida por etapas por la visión unidimensional centrada sobre el hombre según todas las posibles infinitas, es decir, indefinidas, valencias variables de la subjetividad humana que se disuelven paso a paso en la extroversión de la libertad histórica, según el análisis de la fenomenología pura, de la analítica radical, de la filosofía del lenguaje, del economismo total del materialismo dialéctico e histórico, de la elección de no elegir, o del ser como evento, es decir, puro suceder del evento, en el

existencialismo... El balance, por consiguiente, de la "historia trascendental de la libertad", si así se puede llamar esta búsqueda inquieta y atormentada del fundamento y del sentido de la libertad, puede parecer un tanto lisonjero; éste atestigua de algún modo la pasión insomne del hombre por determinar aquel punto dentro del y mediante el cual él debe poder alcanzar a un tiempo su inserción en el mundo y juntamente la referencia a Dios. Un "punto fuera del mundo", pero que aún está más acá de Dios, que no es Dios mismo si Dios debe ser el punto de arribo para la realización suprema. Este punto debe estar ante todo en el hombre mismo. Y es, en efecto, su libertad originaria e inefable, como evidente e inagotable a todo nivel de la vida humana -ético, político, religioso...-; por eso, este punto está en el centro de la persona que es ante todo y sobre todo demanda y actuación de libertad.

Según las declaraciones de Hegel, tal concepto de libertad universal radical, como núcleo originario de la espiritualidad de todo hombre, ha ingresado al mundo recién con el Cristianismo. Ha sido ignorado por el mundo oriental, que reservaba la libertad al déspota, y permaneció extraño al mismo mundo grecorromano que, aún teniendo conciencia de la libertad, sabía que sólo "algunos hombres" eran libres (en cuanto ciudadano ateniense, espartano, romano...) y no el hombre como tal, es decir, todo hombre en virtud de su humanidad y no sólo en virtud de un censo, de la fuerza, del carácter, de la cultura... o sea, en virtud de aquello que Kierkegaard llama la injusticia de las distinciones particulares en el banquete de la Fortuna del cual está excluido el hombre común: es decir, un retorno al paganismo. Esta idea de la libertad ha venido al mundo sólo con el Cristianismo según el cual el individuo (el Singular) como tal ha sido creado a imagen de Dios, tiene valor infinito y está por eso destinado a tener una relación directa con Dios como espíritu, de tal modo que "...el hombre está destinado a suma libertad"[4]. Hegel escribe todavía: "Ciertamente el sujeto era un individuo libre, pero se sabía libre solamente en la unidad con la propia esencia: el ateniense se sabía libre solamente como ateniense, y otro tanto el ciudadano romano como *ingenuus*.

[4] HEGEL, *Enz. der philos. Wiss.*, # 482; ed. Nicolin-Pöggeler, Hamburg, 1959, p. 387s.

Pero que el hombre fuese libre en sí y por sí, según la propia sustancia, que hubiera nacido libre como hombre, esto no lo supieron Platón, ni Aristóteles, ni Cicerón, ni tampoco los juristas romanos, si bien solamente este concepto es la fuente del derecho. En el principio cristiano por primera vez el espíritu individual personal es esencialmente de valor infinito, absoluto; Dios quiere que todos los hombres sean ayudados". La característica fundamental, entonces, de ser hombre es la de ser libre; y la historia del hombre es la fatigosa búsqueda de los fundamentos de esta libertad. Tal búsqueda aún no ha terminado. En efecto, continúa Hegel: "En la religión cristiana se abre paso a la doctrina según la cual todos los hombres son iguales delante de Dios, porque Cristo los ha llamado a la libertad cristiana. Estas afirmaciones hacen a la libertad independiente de las condiciones de nacimiento, estado social, educación, etc., y son enormes las consecuencias de estas ideas; pero todavía son diversas de aquello que constituye el concepto del hombre como ser libre. El sentimiento de tal determinación fermentó a través de los siglos y milenios, y esta empresa ha producido los más enormes revuelos. Pero el concepto, el conocimiento de que el hombre es libre por naturaleza, esta ciencia de sí mismo no es antigua"[5].

En los pliegues del discurso hegeliano, categórico y preciso sólo en apariencia, hay alusiones e insinuaciones en un sentido todavía más preciso y categórico que pone o puede poner en crisis y en contestación, si así place, la afirmación fundamental. Según Hegel, en efecto, es necesario decir y reconocer que el cristianismo ha traído el mensaje de libertad universal y radical. Aunque en realidad, para Hegel, no llegó de hecho a realizarlo como actuación de vida, lo cual acaeció sólo en la época moderna, primero con Lutero en el campo religioso y con Maquiavelo en el campo político, luego con la identidad dialéctica de teoría y praxis en el idealismo alemán[6]. Según Hegel,

---

[5] HEGEL, *Geschichte der Philosophie*, ed. Michelet, Berlín 1840, t. I, p. 63.

[6] HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede; ed. Jo. Hoffmeister, Hamburg, 1955, p. 17. Sobre Maquiavelo, ver el ensayo *Die Verfassung Deutschlands*, del 1807 (en "Schriften zur Politik u. Rechtsphilosophie", ed. Lasson, Leipzig 1913, p. 111 ss.). La aprobación explícita de las teorías de "El Príncipe" se lee en las *Vorles. über*

en efecto, sólo las naciones germánicas han llegado en el Cristianismo a la conciencia de que el hombre es libre como hombre: esto para él significaba que el Cristianismo histórico se había limitado a la esfera religiosa, mientras que se trataba de aplicar y realizar aquel principio en toda la realidad mundana. Y es lo que la filosofía moderna, después de la ruptura con la autoridad hecha por Lutero, ha realizado de etapa en etapa hasta la superación, primero, de la religión por parte de la filosofía y de la política en el idealismo vertical, y luego, con la negación radical de toda trascendencia en la horizontalidad sin residuos de la antropología trascendental de las filosofías contemporáneas.

Por tanto, sea lo que sea de las pretensiones universalistas del discurso hegeliano, podemos asumir como punto de partida ya el puesto de privilegio asignado al Cristianismo en la afirmación y reivindicación de la libertad, ya el tratamiento favorable utilizado hacia el pensamiento moderno para la fundación y actuación de la misma libertad. En efecto, se puede también aquí aceptar la perspectiva o diagnóstico de Heidegger sobre la naturaleza propia del desarrollo del pensamiento moderno, el cual no tanto ha realizado la fundación del conocer como certeza, cuanto -y precisamente por haber puesto en el centro de la verdad el momento subjetivo de la "Certeza" (*Gewissheit*)- ha resuelto el conocer en el querer y el saber en el obrar.

Ahora, procediendo de modo largamente esquemático, podemos decir que todo el pensamiento moderno se resuelve precisamente en la búsqueda de la fundación de la actividad del espíritu como libertad de tal manera que el mismo *cogito* que Descartes hace surgir de la duda radical, como negación de todo presupuesto, es esencialmente un acto de libertad. De aquí brotan las direcciones fundamentales del pensamiento moderno para concebir la

---

die Philosphie der Weltgescichte ("Das Mittelalter", # 6; Lasson 864). En esta admiración por Maquiavelo Hegel había sido precedido por Fichte (cf. Über Machiavelli, als Schriftsteller und Stellen aus seinen Schriften, apud: J. G. Fichte's, *Nachgelassene Werke*, hrsg. J. H. Fichte, Bonn, 1835, Bd. III, p. 403 ss.). Según Fichte: "*Sein Buch vom Fürsten insbesondere sollte ein Noth und Hilfsbuch sein für jeden Fürsten in jeder Lage...*" con motivo de la "*treue Wahrheitsliebe und Ehrlichkeit*" (p. 406 s.).

estructura de la libertad en su actuarse: el racionalismo o verticalismo de la abstracción, el empirismo u horizontalismo de la concreción y, finalmente, el idealismo como intento de síntesis convergente de los dos movimientos precedentes. En realidad, los tres momentos o movimientos indicados están radicados en el común punto de partida de la identidad del complejo de *dubito-cogito*, al cual corresponde el complejo de *cogito-volo* como espontaneidad activa del espíritu que pone y, consecuentemente, como emergencia del acto que remite únicamente a sí mismo porque se funda únicamente sobre sí mismo. Sin embargo, la referencia en su cumplirse al interno de la espontaneidad de la conciencia adviene en modos diversos, precisamente por la tentativa de colmar la laguna o la inadecuación que un movimiento pretende hacer del propio opuesto o tal vez, como es el caso del idealismo, de la laguna de ambos.

En la *concepción vertical* del racionalismo absoluto estoico-espinoziano es necesario decir con todo rigor que espontaneidad y libertad coinciden en cuanto que se identifican con la racionalidad pura, que es estricta y rigurosa necesidad: todo procede según la rígida concatenación de las causas en la correspondencia entre alma y cuerpo, de modo que la convicción de la libertad, entendida como capacidad de elección, es solamente una ilusión psicológica. Así dice Spinoza: "En efecto, se equivocan los hombres que se piensan libres, opinión que se funda solamente en que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las cuales son determinadas... Pues decir que las acciones humanas dependen de la voluntad son meras palabras de las cuales no tienen ninguna idea"[7]. El verticalismo es, entonces, un rígido determinismo, del cual, a pesar de las múltiples tentativas de escapar al aburrido espinozismo, no llega a liberarse el hábil Leibniz: "La libertad es la espontaneidad del inteligente; así lo que es espontáneo en los animales..., en el hombre o en otra sustancia inteligente surge de modo más alto y se llama libre". Leibniz quiere enseguida escindir la espontaneidad de la *necessitas*, pero para recaer inmediatamente en el determinismo y casi con los mismos términos de Espinoza. En efecto, luego de haber rechazado la libertad de

[7] SPINOZA, *Ethices*, Pars II, De Mente, Prop. XXXV Scolium; Gebhardt II, 117.

indiferencia, precisa: "Hay más libertad cuando más se obra por la razón; más servidumbre, cuando más se obra por la pasión"[8]. Allí, en la razón, está la perfecta interioridad y necesidad, aquí en las pasiones, la exterioridad y la contingencia. La libertad vertical se resuelve entonces en la necesidad de la estructura del contenido.

Por el contrario, en la *concepción horizontal* del empirismo la espontaneidad de la libertad es explicada en función del acto y precisamente de la contingencia que compete al acto. Según Locke la libertad (*Freedom, Liberty*) consiste en la "capacidad activa (*power*) de obrar o no obrar" y coexiste, como él mismo explica ampliamente, con la necesidad de la volición porque la existencia y no existencia del acto de la voluntad sigue perfectamente la determinación y no simplemente la preferencia de su voluntad. En su sentir, no hay nada de extraño en que libertad y necesidad coexistan porque el que es libre no es propiamente la voluntad sino el hombre. Locke señala que antes había presentado el problema de manera insatisfactoria y ahora retoma su posición con la definición: "Libertad es un poder de obrar o no obrar según como la mente dirige"[9]. Él rechaza no menos que Espinoza y Leibniz la *libertas indifferentiae* de la escolástica tardía en cuanto que para poder obrar es siempre indispensable un acto de juicio del intelecto y la consecuente decisión de la voluntad. En esta distinción entre *volition* determinista y necesaria y *liberty* contingente parece que Locke hubiera intentado escapar de la morsa del determinismo racionalista y por esto es considerado con Kant uno de los fundadores de la democracia moderna.

Kant, como es sabido, se quedó a mitad del camino, acercando y

---

[8] LEIBNIZ, *De Libertate*, en "Opera Philosophica", ed. Erdmann, nº LXXVI, rist. Aalen, 1959, p. 669. Leibniz ha discutido el problema también en *Nouveaux Essais* (II, # 8 ss.) en la polémica con Locke (ibid., p. 252 ss.) y en la *Theodicée* a propósito de las discusiones sobre la "scientia media" entre los Tomistas y Molinistas (P. I, # 46 ss.; ed. cit., p. 516 ss.).

[9] J. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanting*, Bk. II, ch. 21, On Power, ed. J. A. St. John, London, 1854, vol. I, p. 359 ss. Cf. M. SALVADORI, *Locke and Liberty*, Liverpool and London, 1959, p. XI ss.

manteniendo las dos posiciones: la voluntad como nóumeno (*ut natura*), como espontaneidad racional, sigue el determinismo rígido, mientras en su extrinsecación está sujeta a la contingencia como fenómeno (*ut facultas*) según la terminología tradicional. En efecto, en el *Fundamento de la crítica de las costumbres* (1780) Kant puede precisar: "El concepto de libertad es la clave para la explicación de la autonomía de la voluntad"[10]. La deducción de la libertad se completa en la *Crítica de la razón pura* mediante la pertenencia necesaria de moralidad y libertad en la conexión de libertad, moralidad y felicidad[11], donde la existencia irrefutable de la ley moral constituye la clave de bóveda de la deducción trascendental.

Con el idealismo se tiene una nueva inversión de la relación libertad-necesidad, de necesidad-contingencia; pero en dirección de una siempre mayor interiorización y pertenencia del acto a sí mismo como autodeterminarse: es éste el momento de su "andar-en-sí-mismo" (*Insichgehen*) que es el revelarse de su esencia y que constituye el punto de ruptura para el pasaje al pensamiento contemporáneo y a la confrontación problemática con el pensamiento tomista de la libertad como acto. Se puede reconocer que hasta Kant el fondo del ser, tal como es portado por el *cogito*, es el *Wille zum Wissen*; a partir, en vez, del idealismo y en las contemporáneas "filosofías de la caída", después de Nietzsche, es el *Wille zur Macht*. En efecto, la absolutez del saber o de la certeza no procede, según la incisiva fórmula de Fichte, del conocer, sino que es... "un producto de la libertad absoluta la cual por eso no subyace a ninguna regla, ley o impulso extraño sino que es ella misma esta absoluta libertad"[12]. De aquí la reducción trascendental del ser a la libertad: "No hay naturaleza ni ningún ser sino mediante la voluntad; el verdadero ser son los productos de la libertad" (*keine Natur und keine Sein ausser durch den Willen, die*

---

[10] KANT, *Grundlegung zur Metaphysic der Sitten*, Cassirer IV, 305.

[11] KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Vorrede; ed. K. Vorländer, Leipzig, 1951, p. 3 ss.

[12] FICHTE, *Darstellung der Wissenschaftslehre von 1801*, ## 11-12; Medicus IV, 22 ss. Toda la especulación de Fichte, en la intensa e incesante evolución de su pensamiento, no es más que una renovada reflexión sobre la originalidad de la libertad.

Freiheitsprodukte sind das rechte Sein). Para Fichte el comienzo, que de ahora en más debe suplantar al abstracto *cogito* es la "conciencia de la libertad" que es el principio primero e inmediato del cual procede el ser. El horizonte de la verdad está entonces invertido: no es más la presencia del mundo, el ser en el mundo, lo que hace el comienzo y el *status in quo* de la verdad, sino que es el Yo que, como acto de libertad fundado en sí mismo, es un comenzar absoluto[13]. Es ahora esta identidad de libertad y saber lo que constituye la experiencia vital profunda del espíritu como totalidad, o sea, la que Fichte llama la "intuición fundamental" (*intellektuelle Anschauung*) que dará lugar a las especulaciones de Schelling y de Hegel. La síntesis, en efecto, de horizontalidad del obrar humano que es el *Sollen* kantiano y del Yo como absoluto metafísico de asunción espinoziana permanece en Fichte en el estadio inicial que todavía no traspasa el horizonte del obrar humano. La verticalidad de la libertad se compenetra de horizontalidad y viceversa con Schelling, quien pretende superar expresamente la oposición de Kant y Espinoza y, por consiguiente, fundir sin residuos necesidad y libertad. Él se inspira en esto expresamente también en Lutero y Böhme como Hegel, en un complejo que es místico-teosófico y racional-filosófico a la vez: para Schelling el acto, que es el fundamento de la vida del hombre es un acto eterno por medio del cual la vida de todo hombre se une al principio originario (*Urgrund*) de la creación. Y recurriendo a Lutero (*De servo arbitrio*) Schelling piensa que con tal síntesis de necesidad y libertad se puede resolver el enigma del "problema del mal" y elevarlo a la forma de puro acaecer, incluso en el caso de Judas: "Que Judas haya llegado a ser un traidor de Cristo, no podía impedirlo él mismo ni ninguna otra creatura; y, sin embargo, él entregó a Cristo no coaccionado sino voluntariamente y con plena libertad"[14]. El acto de libertad asume, por consiguiente, en esta inserción *a parte ante* en la creación eterna y *ab aeterno*, por encima entonces de la historia y en una forma de predestinación trascendental, una estructura y un valor absolutos.

---

[13] Cf. FICHTE, *Angewendte Philisophie: die Staatslehre*, Erster Abschn.; Medicus VI, 436.

[14] SCHELLING, *Philosophische Unterschungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. W. Abt. I, Bd. VII p. 386.

A las antípodas de Kant, Fichte y Schelling, se coloca Hegel, proyectando el actuarse de la libertad en la actividad vertiginosa y arrastrante de la historia en la cual se actúa el "Espíritu del mundo" (*Weltgeist*) que es síntesis en acto de finito e Infinito, de tiempo y eternidad. Pero la forma de esta libertad es siempre lo Infinito, la eternidad, el Absoluto quiescente (*das Bleibende*) como quiere Spinoza. La libertad, entonces, coincide con la Voluntad absoluta del Espíritu absoluto y está en sí determinada como Voluntad absoluta. Una libertad que estuviera reservada al individuo, como persona singular, es tachada por Hegel de "arbitrio" que es lo opuesto a la libertad (*das Gegenteil der Freiheit*): coincide con la servidumbre misma del pecado (*die Knechtschaft der Sünde*). El pecado consiste en la actitud o pretensión del Singular de ser o elegir por sí, de contrastar el afirmarse del Espíritu Universal en la historia universal y, por consiguiente, de contestar el principio -adelantado primero por Schiller y retomado luego por Hegel- de que "la historia del mundo es el juicio del mundo" (*Weltgeschichte als Weltgericht*)[15]. El núcleo de esta doctrina de la libertad impersonal, que asume la identidad de la verticalidad con la horizontalidad, donde la verticalidad del Absoluto deviene *nóumeno* y la horizontalidad de los singulares es reducida a *fenómeno*, es no sólo que voluntad y libertad coinciden, como en el racionalismo de Kant, sino que la libertad se realiza como actuarse de la totalidad en la historia de tal manera que frente al devenir de la historia que avanza, empujada por el Espíritu del mundo (*Weltgeist*) no vale ninguna resistencia o contestación. Es la fórmula metafísica sea de la voluntad de poder del Superhombre de Nietzsche y del aislamiento del Único de Stirner, sea de la exaltación de lo colectivo (de la masa, del partido, del orden establecido...), contra los cuales Kierkegaard adelantará su protesta del "Singular delante de Dios".

La última filosofía ha realizado una ulterior inversión del concepto de

---

[15] HEGEL, *Berliner Schriften* (Rec. a los "Aphorismen" de Göschel), ed. Jo. Hoffmeister, Hamburg 1956, p. 314. Para el dicho atribuido a Schiller, ver: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, # 340, ed. Jo. Hoffmeister, Hamburg, 1955, u. 288; *Enz. d. philos. Wiss.*, # 584, ed. Nicolin-Pöggeler, Hamburg, 1959, p. 426.

libertad: el de la reducción sin residuos del ser al aparecer como acto intrascendible, ni metafísico, ni teológico, en el sentido de que la voluntad se pone siempre y solamente a sí misma y poniéndose a sí misma pone el ser según las infinitas posibles vías de la existencia: es la libertad como horizontalidad pura, la que es según Heidegger "la aperibilidad de lo abierto" (*das Offenbare eines Offenen*), la libertad que constituye precisamente "la esencia de la verdad"[16]. Es la libertad que se da y no puede no darse todas las veces, sino que como acto. Es el *bei-sich-selbst-sein* adoptado también por K. Rahner[17] para reivindicar la absoluta libertad respecto de la autoridad de la investigación teológica misma.

* * *

Entonces la filosofía moderna está impregnada de voluntarismo. Bajo la corteza de la instancia gnoseológica, que hace referencia a la "certeza del conocer", ella ha desarrollado en realidad la autonomía del obrar, la independencia de la norma y la libertad creadora. En cambio, en la filosofía cristiana, la libertad implica una doble referencia o fondo: primeramente, el presentarse del mundo como objeto en sí condicionante de la esfera de la elección; luego, la existencia de Dios creador del mundo y, por eso, primer principio de la misma libertad y último fin de la elección libre. El momento objetivo parece, entonces, sobrepujante respecto del subjetivo, de tal modo que el intelecto casi termina por tener la primacía sobre la voluntad. Procederemos, entonces, por momentos dialécticos.

A) *Dominio objetivo formal del intelecto.* Toda la doctrina tomista de la libertad parece desarrollarse en sustancia sobre la trama de los principios de

---

[16] Cf. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a. M., 1949, especialmente p. 14 ss.

[17] Cf. C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974, pp. 62 ss., 163 ss., 209 ss.

la Ética Nicomaquea que es indudablemente intelectualista[18]. Para Aristóteles, y es la cabeza del realismo, el obrar presupone el ser y la inclinación como aspiración al bien y estímulo a obrar presupone la forma sea natural del sujeto

---

[18] Los principales textos han sido recogidos de Jo. WERVEYEN, *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik*, Heilderberg, 1909, p. 144 ss. El A habla de una "wörtliche Übereinstimmung" de Santo Tomás con Aristóteles, pero parece ignorar el desarrollo decisivo de la *Q. De Malo* y su progresiva preparación: a partir, especialmente, de la *S. Th.* (Ia-IIae) adquiere relieve el *De natura hominis* de Nemesio (atribuido a Gregorio de Nisa). Entre la noción teológica de libertad (capacidad de conservar la rectitud de la voluntad: libertad del pecado, libertad de la miseria...) inspirada en San Agustín y desarrollada por San Bernardo y San Anselmo... y la filosófica de Boecio (libre juicio de la voluntad), Santo Tomás opera con discresión una síntesis que se completa -como se dirá, pero que escapa de nuestra investigación- solamente en su visión teológica.

Según Pomponazzi la única vía segura de la libertad es "... según la tradición evangélica, que no procede de los hombres sino del Espíritu Santo". En la filosofía de Aristóteles la libertad es imposible por causa de dos principios: "En efecto, Aristóteles sostiene que Dios obra todo necesariamente y que todas las cosas son necesarias según su especie. (...) También tiene Aristóteles otro principio que repugna abiertamente a la libertad de la voluntad. En efecto, estima que de una causa bajo un mismo respecto no pueden provenir diversos efectos; por lo cual entendió que de Dios no podía provenir otro movimiento o mutación nueva, o que se comparase de modo diverso al anterior" (*De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, lib. III, c. 1; ed. Lemay, Lugano, 1957, p. 223, ll. 13-26. Cf. más abajo: c. 9, p. 277, ll. 2-7). En realidad la raíz del determinismo aristotélico es más profunda. Se trata del intelectualismo de todo el pensamiento clásico, ante el cual Aristóteles en parte reacciona en el ámbito ético-psicológico con la admirable teoría de los hábitos y de las virtudes afirmando expresamente que la voluntad es patrona de sus actos (cf. *Eth. Nic.*, III, 8, 1114 b 26 ss., especialmente, 1114 b 31-1115 a 3). Pomponazzi por su cuenta halla por eso que Aristóteles se contradice afirmando simultáneamente la conexión necesaria entre la causa adecuada y su efecto y la libertad de la voluntad: "Me parece que Aristóteles se contradice y que abiertamente niega el destino (contra la interpretación de Cicerón en el *De fato*, c. 7), como es manifiesto en el libro I *de Interpretatione* 6, en IX *Metaphysicae* y en todos los *Libros Morales*; sin embargo, por sus principios se ve que todo ocurre fatalmente" (*Op. cit.*, ed. cit., p. 182, l. 20-183, l. 5. Y en la p. 180, l. 11: "Aristóteles tiene dos principios repugnantes entre sí y que no pueden conciliarse de ningún modo", el determinismo de la causalidad y la libertad de la voluntad).

agente sea intencional del objeto del apetito, que es el bien. La subordinación de la voluntad al intelecto en el actuarse de la libertad es férrea: todo acto de voluntad, sea acerca del fin (*intentio*), sea acerca de los medios (*electio*), está subordinado y es, por eso, la consecuencia de un acto de parte del intelecto:

1) La *intentio finis* sigue a la *aprehensio boni in communi* (la felicidad). La dinámica de la voluntad no tiene alternativa, de tal manera que es "necesario" tender a la felicidad una vez que la pensamos y esta necesidad de aspirar a la felicidad es puesta por Santo Tomás en correspondencia con la evidencia en la esfera especulativa de la *apprehensio entis* y como raíz de los principios morales[19]. Las declaraciones son perentorias: "Al acto de la voluntad se lo llama intención presupuesta la ordenación de la razón, que ordena algo al fin" (*S. Th.* I-II, q. 12, a. 1, ad 3). Pero la voluntad está subordinada al intelecto no sólo en la *intentio*, que es el propósito práctico de alcanzar el fin con los medios aptos, sino también como "...simplex voluntas", o voluntad absoluta del bien como aspiración inicial y, finalmente, como *fruitio* o gozo terminal en el fin adquirido (ad 4). Entonces "... así como en el intelecto naturalmente y por necesidad inhieren los primeros principios, en la voluntad inhiere el último fin"[20].

2) La *electio mediorum ad finem*. Se la concibe al modo de silogismo práctico que se equipara a la dinámica del silogismo especulativo, de manera

---

[19] El paralelismo de las dos esferas, cognoscitiva y tendencial, es categórico: "Es necesario que, así como en el intelecto necesariamente inhieren los primeros principios, en la voluntad necesariamente inhiera el fin último, que es la bienaventuranza".

Y la fuente es Aristóteles: "En efecto, el fin se compara en el orden operativo como el principio en el orden especulativo, como dice (el Filósofo)" (*S. Th.*, I, q. 82, a. 1). Y se trata de una verdadera "necessitas naturalis" (*ib.*, ad 1) que tiene su correspondencia en la aprehensión de los primeros principios (*ib.*, ad 2). Para el recurso aristotélico cf.: *Phys.*, II, 9, 202 a 21.

[20] Esta "necesidad" para la voluntad se puede también extender a la esfera de los medios, por ejemplo, cuando no hay más que un medio para arribar al fin. Y es llamada precisamente *necessitas finis* (*S. Th.*, I, q. 82, a. 1).

que la esfera de la libertad de elección se restringe a la elección de los medios no indispensables para alcanzar el fin o, exactamente, a los "... bienes particulares que no tienen una conexión necesaria con la bienaventuranza" (*S. Th.*, I, q. 12, a. 2). Como la aspiración al fin constituye la esfera de la necesidad, así el ámbito de la elección constituye la esfera de la "contingencia", donde la voluntad tiene un amplio margen para la elección. La valencia de la libertad está concebida "a parte obiecti", es decir, más desde la imperfección del objeto particular que no sacia completamente la voluntad, que desde el dominio activo de la voluntad, de tal modo que perfección del objeto bueno y necesidad de aspiración coinciden. Y Santo Tomás recurre expresamente a un ejemplo de superación física...: "El que mueve causa necesariamente el movimiento en el móvil cuando su potestad excede al móvil, de tal modo que toda su capacidad quede sujeta al poder del motor. Ahora bien, dado que la capacidad de la voluntad se ordena al bien universal y perfecto, su capacidad no queda toda sujeta a algún bien particular; por eso, no es movida necesariamente por él"[21]. En la dinámica de la elección del objeto la voluntad aparece en el tercer puesto, después de la acción del intelecto y de la razón, de tal manera que a la voluntad pertenece el momento *materiale* (del tender), mientras a la razón está reservado el *formale* de guía y disposición del acto mismo: es el acto del *iudicium*, con el cual se concluye el silogismo práctico, el que decide la elección. La precedencia del conocer sobre el querer tiene un valor metafísico y no puramente funcional: "Es manifiesto que en cierta manera la razón precede y ordena el acto de la voluntad, en cuanto que la voluntad tiende a su objeto según el orden de la razón, porque la potencia aprehensiva representa su objeto a la apetitiva. Así, por lo tanto, el acto por el cual la voluntad tiende hacia algo que le es propuesto como bueno, dado que está ordenado al fin por la razón, es materialmente de la voluntad, pero formalmente de la razón". La función de la voluntad parece

---

[21] *S. Th.*, I, q. 82, a. 2 y ad 2. En superficie, entonces, Santo Tomás parece permanecer fiel a la definición aristotélica de hombre como *animal rationale*; pero, en realidad, la supera "in actu exercitu" como se dirá, haciendo de la voluntad el *primus universalis motor* de la vida de la persona. Para una crítica de la definición aristotélica, ver: M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, # 6; Halle a. S., 1927, p. 25 y passim, y las observaciones de H. LIPPS, *Die menschliche Natur*, Frankfurt a. M., 1941, p. 60 s.

relegada al rango de simple facultad ejecutiva y su contribución es llamada precisamente "materiale", mientras que la de la razón es sustancial y formal, como se precisa en lo que sigue: "En estos casos la sustancia del acto se compara materialmente al orden que es impuesto por la potencia superior. Y por eso la elección sustancialmente no es un acto de la razón sino de la voluntad. En efecto, la elección se cumple en cierto movimiento del alma hacia el bien que se elige. De donde se sigue manifiestamente que es un acto de la potencia apetitiva"[22]. Es arduo entender cómo se pueda llegar a esta conclusión con tales premisas; pero de esto se hablará dentro de poco. De aquí que no sorprenda cómo en la escuela tomista y, en consecuencia, en la polémica antitomista, haya tenido particular fortuna el axioma juvenil de Santo Tomás: "Dado que tres cosas concurren para nuestro obrar, a saber, el conocimiento, el apetito y la operación misma, *toda la razón de la libertad depende del modo de conocimiento*. En efecto, el apetito sigue al conocimiento, dado que el apetito no es sino del bien, que se le propone por la potencia cognoscitiva". Quien decide por parte del sujeto es el juicio del intelecto: "El juicio está en poder del que juzga en cuanto que puede juzgar de su juicio; en efecto, podemos juzgar de lo que está en nuestro poder. Ahora bien, juzgar del propio juicio pertenece sólo a la razón, que reflexiona sobre su acto y conoce las relaciones de las cosas sobre las que juzga y por las que juzga. De donde se sigue que la raíz de toda la libertad está constituida en la razón. Por lo cual, según algo se compare a la razón, así se compara al libre albedrío. Pero la razón se halla plena y perfectamente sólo en el hombre. Por tanto, sólo en él se encuentra plenamente el libre albedrío"[23]. El paradigma y el fundamento de

---

[22] *S. Th.* Ia-IIae, q. 13, a. 1. El principio es repetido ya en la q. 9, a. 6 ad 3: "El hombre se determina por la razón a querer esto o aquello". Después, en la q. 17, a. 1 ad 2: "la razón es la causa de la libertad". Finalmente, en la q. 88, a. 2: "la razón es el principio propio del pecado". Contra estos textos (¿fuera de contexto?) se lanza el contemporáneo G. DE LA MARE, O.F.M. hacia el 1282: *Declarationes de variis sententiis S. Thomae Aquinatis*, nº 35-37 (ed. F. Pelster, Münster i. W., 1955, p. 23 s.).

[23] *De Ver.*, q. 24, a. 2. Sin embargo, observamos que el acto del juicio práctico, que constituye la *electio*, es atribuido a la voluntad desde el Comentario a las Sentencias: "Aunque el juicio no pertenezca en absoluto a la voluntad, sin embargo la elección, que tiene el lugar de la conclusión, pertenece a la voluntad en cuanto que en ella permanece

la libertad es por eso la razón, la medida de la aspiración está en el conocimiento y la realización de la felicidad consiste *per se* en la visión o conocimiento intuitivo adecuado del Sumo Bien. ¿No estamos ahora casi en el *amor intellectualis* de Spinoza?

3) La *superioridad del intelecto sobre la voluntad*. Esta tesis parece uno de los puntos capitales del tomismo histórico y no hay duda de que puede reivindicar el apoyo explícito de los textos tomistas desde el principio hasta el fin de la actividad del Doctor Angélico. La fórmula, en verdad desconcertante, al menos a simple vista, es que "en absoluto el intelecto es más noble que la voluntad", por la razón también totalmente aristotélica -y muy discutible, como pronto diremos- de que "... cuanto más abstracto y simple es algo, es tanto más noble y alto según sí mismo"; pero "el objeto del intelecto es más simple y absoluto que el objeto de la voluntad" porque "el objeto del intelecto es la misma razón de bien apetecible; pero el bien apetecible, cuya razón está en el intelecto, es el objeto de la voluntad". Entonces, en sí consideradas, es decir, respecto del objeto propio, se debe decir que "... el intelecto es más eminente". Sólo *secundum quid*, con relación a otro y sólo algunas veces (*interdum*) la voluntad puede decirse superior al intelecto; o sea, cuando tiende a Dios: "Por lo cual es mejor el amor de Dios que su conocimiento y, al revés, es mejor el conocimiento de las cosas corporales que su amor"[24]. La

---

la virtud de la razón" (II, d. 24, q. I, a. 3 ad 2; Mandonnet II, 1957). En consecuencia, es en este sentido "subjetivo" que se entiende la definición filosófica de la libertad ("liberum de voluntate iudicium"): "... el "de" no denota a la causa material, como si la voluntad fuera aquello acerca de lo cual se juzga, sino el *origen de la libertad*, porque que la elección sea libre es por la naturaleza de la libertad" (ad 5; Mandonnet II, 598). Solamente se puede observar que el *iudicium electionis* se transforma, en la esfera existencial, en el principio en la estructura de la persona y de la acción.

[24] *S. Th.*, I, q. 82, a. 3. La conclusión está ya, en estos mismos términos, en el Comentario a las Sentencias, donde la comparación se articula en tres y no sólo en dos momentos: "primero, *según el orden*", y ahora "... *la potencia cognoscitiva es naturalmente primera*"; "*segundo, según la capacidad*", y aquí son iguales, sea porque "... *así como* la cognoscitiva es respecto de todo, *también* la apetitiva", sea porque la una incluye a la otra "... porque el intelecto también conoce a la voluntad y la voluntad apetece

consecuencia directa de este planteo es la otra tesis, intangible en el tomismo, de que la esencia de la felicidad consiste en la unión con Dios mediante el conocimiento, en cuanto la felicidad consiste en "... conseguir el fin inteligible; lo conseguimos cuando se nos hace presente por un acto del intelecto y sólo después la voluntad deleitada descansa en el fin ya obtenido"[25]. Bellísimo el "voluntas delectata", pero todavía resulta poco convincente el proceder de Santo Tomás, que ha permanecido estático y formal. Tampoco convence que la "ratio boni appetibilis" sea el objeto exclusivo y propio del intelecto, porque en la deducción de los trascendentales se tiene que, como la *ratio veri* surge por la relación del ente al intelecto, así la *ratio boni* surge por la relación del ente al apetito intelectivo, es decir, a la voluntad[26]. No convence tampoco la razón de que el intelecto conociendo nos da la presencia de las cosas, porque

---

y ama aquello que pertenece al intelecto"; "tercero, *según la eminencia o dignidad*, y así se comparan como lo excedente y lo excedido...", y aún la primacía -no se sabe por qué- pertenece al intelecto. Sólo mirando a la relación directa respecto de las cosas superiores al hombre ahora "... la voluntad es más noble y más alto el amor que el conocimiento" (*In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 4; Mandonnet-Moos III 869).

[25] *S. Th.*, Ia-IIae, q. 3, a. 4. Este formalismo de la argumentación es todavía más evidente en *C. Gent.* (II, 26), donde los actos de la voluntad son presentados según el esquema formal aristotélico: allí la superioridad de la voluntad se dice no sólo *secundum quid*, sino incluso *per accidens*.

[26] Cf. *De Ver.*, q. 1, a. 1. El problema se retoma y profundiza para las relaciones de los trascendentales entre sí en la q. 21: "Si se atiende al orden entre la verdad y el bien *de parte de los perfectibles*, así el bien es naturalmente primero que la verdad. Primero, porque la perfección del bien se extiende a más cosas que la perfección de la verdad... Segundo, porque las cosas que se ordenan a ser perfeccionadas por el bien y la verdad, primero son perfeccionadas por el bien que por la verdad: porque participan el ser son perfeccionadas por el bien." (*ib.*, a. 3). En la apertura del artículo, después se lee que "... la verdad es perfectiva de algo sólo según la razón de la especie, mientras que el bien no sólo según la razón de la especie sino según el ser que tiene en sí" (cf. también más abajo: a. 5 ad 3.). ¿No es evidente ahora la superioridad existencial del bien sobre la verdad y, por consecuencia, de la voluntad sobre el intelecto? En toda esta cuestión la conclusión obvia -si no dominase Aristóteles- sería la prioridad psicológica del *verum* y la prioridad metafísica con la superioridad real del *bonum* (como "perfectum et perfectivum") sobre el *verum* y, por eso, de la voluntad sobre la inteligencia.

se trata de una presencia intencional y no real y, por consiguiente, de una simple perfección formal la cual es en sí indiferente, porque -como el mismo Santo Tomás reconoce- tal presencia no confiere al sujeto ninguna perfección en el orden moral, respecto a la consecución del último fin que es lo que sobre todo importa. ¿Y ahora?

B) *Dominio subjetivo existencial (real) de la voluntad*. Digamos enseguida que Santo Tomás sustituye a veces la terminología verdaderamente minimista acerca de la superioridad del intelecto sobre la voluntad del "simpliciter" y "secundum quid" por la de *substantialiter et formaliter*, y esto ya -para el hombre moderno- es un discurso de un sentido más comprensible. Pero se trata, al parecer, de una fórmula vecina al primer período y también ella -por más extraño que pudiera parecer- se inspira en Aristóteles. La situación parece dada vuelta, a simple vista, porque leemos que "... la bienaventuranza como objeto de una potencia... dice relación antes que nada a la voluntad" y la razón es -obvia y justísima- el hecho de que "en efecto, la bienaventuranza designa el último fin del hombre y el sumo bien del mismo. Pero el fin y el bien son objeto de la voluntad" y no, como (después) se lee en la *S. Theol.*, que la *ratio boni appetibilis*[27] es objeto del intelecto. La fórmula que ahora aparece es que "... la bienaventuranza consiste original y sustancialmente en un acto del intelecto; pero formal y completivamente en un acto de la voluntad"[28]. Sin embargo, la razón profunda de esta insistencia en

---

[27] "El objeto del intelecto es la misma razón del bien apetecible; pero el bien apetecible, cuya razón está en el intelecto, es el objeto de la voluntad" (*S. Th.*, I, q. 82, a. 3). Más precisa es la fórmula de *De Ver.*: "El objeto del intelecto práctico no es el bien, sino la verdad en orden a la obra" (q. XXIII, a. 10 ad 4). Son distracciones importantes.

[28] Nuestra fórmula entiende mantenerse fiel a la concepción aristotélica del conocer: "El fin de nuestro deseo es Dios; de donde se sigue que el acto por el cual primero nos unimos a él es original y sustancialmente nuestra bienaventuranza. Primero nos unimos a Dios por un acto del intelecto; y por eso la visión misma de Dios, que es un acto del intelecto, es *original y sustancialmente* nuestra bienaventuranza. Pero como esta operación es perfectísima y su objeto convenientísimo, le sigue el máximo deleite, que decora a la operación y la perfecciona como la belleza a la juventud, como dice en X Ethic. De donde que el deleite mismo, que pertenece a la voluntad, es lo que *formalmente*

el atribuir al intelecto la preeminencia sobre la voluntad es más que todo de naturaleza sistemática, es decir, el principio ya recordado de la relación de la potencia al objeto. En efecto, el primer momento de la potencia se dirige al objeto y no hacia el acto, que es alcanzado sólo en la reflexión. Por lo cual "... es imposible que el acto mismo de la voluntad (*desiderium, delectatio, amor*) sea el fin último de la voluntad... En efecto, primero es que la potencia se dirija a algún objeto que sobre el propio acto: porque primero se entiende el acto de alguna potencia que su reflexión sobre aquel acto"; y, en consecuencia, "...el acto de la voluntad no puede ser lo primeramente querido y, consecuentemente, tampoco el fin último"[29]. Pero esta razón formal vale también para el intelecto. Lo que no se llega a entender es por qué la unión beatificante del espíritu creado con Dios deba ser la que se realiza en la esfera objetiva del intelecto y no sobre todo la de la esfera subjetiva tendencial en la cual el *desiderium* se completa en la *delectatio* y después se sublima en la asimilación suprema del *amor*, como ahora se verá. Sea como sea, esta posición o terminología intermedia entre el agustinismo y el aristotelismo parece haber sido luego decididamente abandonada.

1) *Superioridad dinámica de la voluntad en cuanto al objeto, que es el bien.* Lo que causa perplejidad, para una consideración existencial del acto humano, es la afirmación tomista de que el intelecto "mueve" a la voluntad y

---

completa la bienaventuranza. Y así el *origen* de la bienaventuranza última está en la visión; pero el complemento, en la fruición" (*Quodl.*, VIII, q. IX, a. 19). La fórmula comprehensiva podría ser propiamente ésta: "el *origen* de la bienaventuranza última está en la visión (del intelecto); pero el *complemento*, en la fruición (de la voluntad)". Un texto paralelo, más sobrio, es el de la *Expos. super Ev. Matth.*, c. V, l. 2: "Debe notarse que, según el Filósofo, para que los actos contemplativos hagan feliz se requieren dos cosas: una *sustancialmente*, a saber, que sea acto del inteligible más alto, que es Dios; otra *formalmente*, a saber, el amor y el deleite, pues el deleite perfecciona a la felicidad como la belleza a la juventud" (ed. R. Cai, Torino, 1951, nº 408, p. 66 a). No conozco el origen y eventual fuente de esta terminología tomista. Ya en el juvenil Comentario a las Sentencias se lee que el momento de la voluntad es "... como lo que *formalmente* completa la razón de bienaventuranza" (*In IV Sent.*, d. 49, q. I, a. 1, Sol. II).

[29] Seguimos con *Quodl.*, VIII, q. IX, a. 19.

precisamente *per modum finis*: "De dos modos se dice que algo mueve. Primero, por modo de fin, como se dice que el fin mueve a la causa eficiente. Y de este modo el intelecto mueve a la voluntad, porque el bien entendido es el objeto de la voluntad y la mueve como fin". Asimismo sorprende que la voluntad sea reducida a un mover en forma de agente extrínseco, al recurrir Santo Tomás nada menos que a la analogía de los movimientos materiales: "En segundo lugar, se dice que algo mueve por modo de agente, como lo que altera mueve a lo alterado y lo que impulsa mueve a lo impulsado. Y de este modo la voluntad mueve al intelecto y a todas las potencias del alma, como dice Anselmo"[30]. Con respecto a esto los mismos principios tomistas sugieren las siguientes observaciones. Primeramente, decir que el intelecto "mueve" a la

---

[30] *S. Th.*, I, q. 82, a. 4. También en el Comentario a las Sentencias se lee: "Juzgar sobre los actos de todas las potencias no puede convenir a ninguna otra que a la voluntad o a la razón; sobre todo diciendo Anselmo que la voluntad es el motor de todas las potencias. Es necesario, en efecto, que la que es libérrima tenga el dominio y el imperio sobre las demás" (*In II Sent.*, d. 24, q. I, a. 3, Sol.; Mandonnet II, 596). Para la referencia a San Anselmo, los editores canadienses dan aquí: *De similit.*, c. 2: "A veces, en efecto, a su imperio [a saber, de la voluntad] se abren todos los sentidos del alma y del cuerpo" (P.L. 159, 605). El texto es del Ps. Anselmo, pero se encuentra en términos equivalentes en el auténtico *De conceptu virginali*: "No pudiendo no movernos bajo su imperio... por eso mismo ella [la voluntad] nos mueve como instrumentos" (P.L. 158, 438; ed. Schmitt II 145). Debo esta precisión, que se escapó a los editores y, me parece, también al P. Lottin, al P. Cl. Vansteenkiste, a quien aquí le agradezco). La escuela tomista parece haber acentuado la flexión esencialista olvidando este primado dinámico (esencial) de la voluntad que Santo Tomás ha tomado, como se ha visto, de San Asnselmo (y de la tradición agustiniano-dionisiana). Lo cual resulta, por ejemplo, de un opúsculo del dominico Vincenzo Bandello (1435-1506), tío del célebre novelista Matteo y muerto como general de la Orden, en el cual se defiende la absoluta superioridad del intelecto sobre la voluntad, sin ninguna referencia a la distinción que se hace cada vez más operante en el Santo Doctor, entre *libertas quoad specificationem* (respecto del contenido) y *quoad actum* (= *exercitium actus*) que forma la originalidad de su síntesis entre platonismo y aristotelismo. El opúsculo fuertemente polémico, conservado en dos códices florentinos, lleva el título: "Quod beatitudo hominis in actu intellectus et non voluntatis essentialiter consistit" (El opúsculo fue descubierto y editado por O.P. Kristeller: *Le Thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Montréal, 1967, p. 112; para el texto, p. 195 ss.).

voluntad es una simple metáfora: el intelecto aprehende y "presenta" el objeto apetecible a la voluntad y, aunque ese objeto -sobre el fundamento de la perfección real o supuesta- sea apetecible, no es todavía apetecido en sí, porque esto depende de la aceptación o no de la misma voluntad en virtud de su inclinación. Es propia de la voluntad la *inclinatio in bonum* y de la libertad el dominio sobre tal inclinación. Ella ejerce este dominio, como estupendamente desarrolla Santo Tomás, moviendo (es decir, dirigiendo y, por eso, dominando) al mismo intelecto práctico. El intelecto especulativo tiene por objeto el *ens ut verum* que es la conformidad en función de la presencia intencional del objeto del conocer; la voluntad tiene por objeto el *bonum* que es el *ens ut perfectum et perfectivum*[31], por eso mismo apetecible como fin, de tal manera que deja de ser el objeto de una sola facultad para pasar a ser objeto de la persona entera. El dinamismo de la persona nace de esta *inclinatio* originaria de la facultad apetitiva, que se participa (según dice el mismo Santo Tomás) a todo el sector intencional del espíritu. Es la voluntad ahora y no el intelecto la facultad que constituye la actividad más profunda del espíritu[32]. Por

---

[31] La prioridad dinámica del *bonum* sobre el *verum* y también sobre el *ens* es un motivo platónico que Santo Tomás ha encontrado sobre todo en el Ps. Donisio, el cual en el *De Divinis Nominibus* hace preceder el *De bono* (c. 4) al *De ente* (c. 5) en cuanto, mientras que el *ens* abarca sólo a las cosas existentes, el *bonum* se extiende también a lo que no existe. Esto da el fundamento metafísico de la creación del mundo y de la materia prima, ignorada por el pensamiento clásico: en cuanto Dios, que es el Sumo Bien, es *diffusivum sui* y crea por un acto de amor, ama entonces lo que todavía no existe. Y, como respuesta, la materia prima apetece en sentido ascendente al bien y a la forma como su acto (cf. *S. Th.*, I, q. 5, a. 2 ad 1. El principio se repite también en el ad 2 y ya en el *De Ver.*, XXI, 2 ad 2. Para la ilustración de este trasfondo platónico del tomismo, ver C.FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, III ed. Torino, 1963, p. 75 ss.).

[32] No parece exacto ahora afirmar que para Santo Tomás la voluntad es solamente (principio) "portador" (*Träger*) y que la razón es "el fundamento y la causa" (*Grund und Ursache*) de la libertad (cf. G. SIEWERTH, *Thomas von Aquin: Die menschliche Willensfreiheit*, Düsseldorf, 1954, p. 50 ss.). La función del intelecto en el acto libre es para Santo Tomás de natura objetiva, es decir, formal. Propiamente porque es principio de aspiración al bien y porque es causa de la elección del fin concreto, la voluntad viene a ser principio "portador", es decir, el sujeto como el principio activo de la libertad misma. El "fundamento" último de la libertad es la espiritualidad del alma humana como tal,

tanto, el reducir la moción de la voluntad a un "... mover por modo de agente" de grado inferior a la del intelecto es un preferir la relación formal a la real, la situación estática a la dinámica y un asimilar la dinámica del espíritu a la del mundo material, como parece hacer explícitamente Santo Tomás. Pero, en realidad, la vida del espíritu presenta, según los mismo principios tomistas, una dinámica inversa. Es el fin y el bien el que domina (y debe dominar) la vida del espíritu. El fundamento, de acuerdo, es la aprehensión del *ens-verum*; pero la dinámica concreta está bajo la guía de la voluntad, que tiene al *bonum* como objeto, y también por esto se dice que *finis* es *primum in intentione* y *ultimum in executione et assecutione*.

2) *Superioridad ontológica de la voluntad en cuanto al objeto, que es Dios como último fin*. Éste es un punto pacífico, como se ha visto, en la posición tomista y sorprende que Santo Tomás lo haya dejado al margen y admitido como de pasada y como "recitando", mientras que toca en realidad la estructuración entera del sujeto espiritual. Se podría discutir si para las cosas finitas, también sobre el plano objetivo, el intelecto debe ser efectivamente considerado superior a la voluntad precisamente por el hecho de que recibe en sí la "razón de la cosa entendida"[33]. ¿Por qué la *res materialis* en su efectualidad real, a la cual se vuelve directamente la voluntad, debe considerarse inferior a su presentación formal abstracta en la inteligencia? En el intelectualismo griego, que prefiere el universal abstracto al singular concreto, se puede entender la posición de privilegio reservada al intelecto. También por este intelectualismo el mundo clásico -y el mismo Aristóteles,

---

común al intelecto y a la voluntad.

[33] Aquí, no obstante, se puede invocar la tesis tomista según la cual "... las diferencias de las cosas nos son desconocidas" (a excepción del conocimiento que en la reflexión tiene el alma de su espiritualidad. Cf. *S. Th.*, I, q. 88, a. 2 ad 3) y debemos contentarnos con caracteres abstractos y vagos que buscamos integrar con los caracteres tomados de la experiencia sensible (*conversio ad phantasmata*). Así nos hacemos las nociones de los minerales, de los vegetales, de los animales... según una investigación jamás adecuada y siempre abierta.

como es sabido[34]- ha defendido la esclavitud como condición natural de una cierta fracción de la humanidad. Esto es inadmisible, incluso sobre el plano estrictamente especulativo, después de la llegada del cristianismo, el cual enseña que la creación es toda ella una obra de libertad y de amor, que toca el fondo mismo de la materia y que, por consiguiente, Dios conoce los individuos singulares, como admite expresamente Santo Tomás. Y es todavía Santo Tomás el cual, desarrollando en esta línea creacionista la doctrina aristotélica de la "conversio ad phantasmata", reconoce el carácter indispensable del conocimiento de los singulares, pues sólo en ellos existe realmente la naturaleza universal: "Por lo cual la naturaleza de la piedra o de cualquier cosa no puede ser completa y verdaderamente conocida sino en cuanto que se conoce como existente en particular. Pero aprehendemos lo particular por el sentido y la imaginación; y por eso para que el intelecto entienda en acto su objeto propio es necesario que se convierta a las imágenes, de modo que considere la naturaleza universal como existente en lo particular" (*S. Th.* I, q. 84, a. 7). Ahora bien, si el intelecto mismo, por su función objetivante, tiene necesidad de volverse (*quasi per quandam reflexionem*) a los singulares, ¿cómo puede decirse superior a la voluntad, la cual directamente... *inclinatur ad res ipsas* en su realidad inmediata cargada con todos los valores existenciales? La

---

[34] Y es lo que afirma el mismo Santo Tomás en un texto raro y, a mi conocimiento, único, que es una réplica a la insinuación de que "... la inteligencia tiene autoridad respecto de la voluntad y es mayor y más fuerte": "Respondo diciendo que la voluntad no procede directamente de la inteligencia, sino de la esencia del alma, presupuesta la inteligencia. Por lo cual no se muestra un orden de dignidad, sino sólo de origen, por el que el intelecto es naturalmente primero que la voluntad" (*De Ver.*, q. XXII, a. 11 ad 6). Hubiera bastado afirmarse en el *solummodo ordo originis* para equilibrar toda la situación, turbada por la poco feliz distinción de *simpliciter* y *secundum quid* (*ib.*, q. XXII, a. 11). Igualmente en el Comentario a la *Ep. ad Hebr.* Santo Tomás afirma que "... el intelecto y la voluntad, que se distinguen entre sí según la distinción de verdad y bien, tienen entre sí un orden diverso. En efecto, en cuanto que el intelecto aprehende la verdad y lo que en ella se contiene, el bien es cierta verdad, y así el bien está bajo la verdad; pero en cuanto que la voluntad mueve, así la verdad está bajo el bien. Por tanto, en el orden del conocer, prima el intelecto; pero en el orden del mover, prima la voluntad" (*Super Epist. S. Pauli Lectura*, Ad Hebr., c. XI, l. 1; ed. Taur., n° 554).

observación tiene después su confirmación en el hecho de que Santo Tomás admite que, conocida la existencia de Dios, la voluntad amando a Dios va directamente a Él: "En todas las potencias ordenadas entre sí es necesario que donde termina el acto de la primera comience el acto de la segunda. Por lo cual, dado que la voluntad presupone al intelecto, la voluntad se dirige a aquello en lo cual termina el intelecto. Ahora bien, aunque el intelecto en estado de viador no conozca a Dios sino por sus efectos, sin embargo su operación termina en Dios mismo según el conocimiento que de él obtiene; y por eso el afecto no necesita para dirigirse a Dios el volver sobre aquellos medios, sino que puede inmediatamente dirigirse al mismo Dios, al cual llegó el intelecto" (*In IV Sent.*, d. 49, q. II, a. 7, Sol., ad 7). Es ésta la superioridad existencial de la voluntad sobre el intelecto, de la cual se sigue que el amor de Dios es mejor que el conocimiento de Dios. Pero, ¿acaso no es Dios nuestro Sumo Bien? ¿Y no basta, entonces, esta superioridad de la voluntad sobre este punto para trasladar al nivel de la libertad toda la dignidad de la persona? Está bien, por consiguiente, o al menos pasa, que el intelecto sea llamado *prior*; pero no *superior* sobre la voluntad. Y esto en virtud de los mismos principios tomistas.

3) *Superioridad "metafísica" de la voluntad sobre el intelecto:* superioridad de la "libertas quoad exercitium" sobre la "libertas quoad specificationem". El itinerario es complejo y viene bien recorrerlo en sus puntos principales: se trata de encontrar el preciso "locus metaphysicus" de la libertad como valencia o contingencia positiva de la vida espiritual -que hoy llaman "estar en lo abierto" (*Offenheit*, *Offenbarkeit*)- en cuanto emergencia sobre la simple espontaneidad natural que tiene la misma voluntad respecto del bien en general. El último punto de arribo de las reflexiones del Angélico parece ser la admirable *Q. Disp. De Malo*[35].

---

[35] Cf. especialmente.: Q. VI *De electione humana*. En ésta, que parece la última exposición de la doctrina de la libertad, Santo Tomás intenta (y casi alcanza) la superación de la oposición entre determinismo e indeterminismo, entre intelectualismo y voluntarismo. En la nueva perspectiva existencial, adoptada por nosotros, las oposiciones que las respectivas escuelas han exasperado entre Santo Tomás y Escoto, entre Báñez y Molina... en forma sistemática se profundizan reportándolas a la diferencia profunda del *Standpunkt*

a) Aquí es neta la distinción de la moción que se puede cumplir en la voluntad, moción que es doble: "ex parte subiecti", es decir, mediante la misma voluntad, y "ex parte obiecti", es decir, por la intervención del intelecto, que presenta el objeto. La fórmula es conocida porque después se hizo clásica. Luego de haber precisado, siempre en obsequio a Aristóteles, que en el acto libre "... el intelecto es primer principio en el género de la causa formal" porque su objeto es el *ens et verum*, y que "el objeto de la voluntad es el primer principio en el género de la causa final, pues su objeto es el bien"[36], el Angélico pasa a la enunciación que yo reputo como la más completa y profunda de la dialéctica de la libertad humana: - I. *Quantum ad determinationem actus*, esto es, "ex parte obiecti", la moción parte obviamente de la aprehensión del intelecto (por parte del objeto que especifica al acto, el primer principio de la moción procede del intelecto) y tal moción se hace exigitiva del acto sólo en el caso de la aspiración a la felicidad en general, que el hombre no puede dejar de lado cuando se aplica a la acción. - II. *Quantum ad exercitium actus*, es decir, "ex parte subiecti", que es propiamente la actividad de la persona como tal, la moción parte de la voluntad en cuanto -y ésta es la última razón metafísica- ella es la "facultad del mismo fin principal", que es precisamente el bien. La tesis tiene dos momentos; atiéndase bien: primeramente "... de este modo la voluntad se mueve a sí misma"; después mueve "... también a todas las otras potencias", comenzando por el intelecto: "En efecto, entiendo porque quiero y uso todas las potencias porque quiero"[37].

---

inicial (cf. JO. AUER, *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Jo. Duns Scotus*, München, 1938, p. 285 ss.).

[36] Aquí, como se ve, la terminología es ya más precisa y no se dice más que el *bonum appetibile* es objeto del intelecto. También aquí Santo Tomás habla de un *bonum intellectum*, en el sentido obvio de que el hombre para poder tender a cualquier cosa y elegirla, debe antes conocerla.

[37] *Q. De Malo*, q. VI, art. un. Y ya antes: "El bien en común, que tiene razón de fin, es el objeto de la voluntad. Y por eso la voluntad mueve a todas las potencias a sus actos; usamos, en efecto, las otras potencias cuando queremos. Pues los fines y las perfecciones de todas las otras potencias se comprehenden bajo el objeto de la voluntad, como ciertos bienes particulares" (*S. Th.*, Ia-IIae, q. 9, a. 1). No nos parece, por eso, una fórmula exacta de la compleja dialéctica de la posición tomista acentuar en el dinamismo

Aquí está el nudo principal del problema y, según nuestro entender, el progreso decisivo de Santo Tomás sobre Aristóteles en la profundización de la dialéctica de la libertad.

b) Esta dialéctica consta de dos momentos. El primero es que "... en cuanto al ejercicio del acto, la voluntad es movida por ella misma". Como el intelecto, conocidos -luego de la primera e inmediata *apprehensio entis*- los primeros principios, se mueve a adquirir la ciencia, así también la voluntad pasa de la volición del fin al uso de los medios para conseguirlo: "Por tanto, en cuanto al ejercicio del acto, en primer lugar es manifiesto que la voluntad es movida por ella misma: como mueve a todas las potencias, así también se mueve a sí misma... por el hecho de que el hombre quiere algo en acto: así como porque quiere la salud, se mueve a sí mismo a querer tomar el remedio"[38]. La *volitio finis* es por eso el acto fundante para el ejercicio de la libertad; veremos dentro de poco que también es el acto fundamental: "En

---

de la libertad el momento de la inteligencia: "Pour le reste Saint Thomas maintent que la liberté de la volonté déliberée est basée sur l'indétermination du jugement précédent". Y se concluye: "La liberté de la volonté déliberée est donc fondée sur l'indétermination, l'indifférence du jugement practique préalable" (O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, Louvain, 1942, t. I, p. 206, s.). No es la indiferencia pasiva lo que para Santo Tomás funda la libertad originaria del querer, sino su poder activo sobre el acto mismo de querer (*volo velle, volo quia volo...*) con el cual puede dominar también a la inteligencia, reformar el juicio práctico y por eso también modificar todas las propias elecciones.

[38]Evidentemente, como toda causa segunda es movida originariamente por la Causa primera, también la voluntad es movida por Dios en toda la profundidad y extensión de su obrar. Esto, sin embargo, se entiende en el ámbito trascendental del acto metafísico, de tal modo que no sólo queda intacta sino que, en realidad, se actúa la originalidad que compete a la libertad como principio activo: "... en cuanto al ejercicio del acto... el intelecto es movido por la voluntad, pero la voluntad no por otra potencia sino por ella misma" (*De Malo*, l. c., ad 10). En el mismo contexto: "El libre albedrío es movido por causa de sí, porque el hombre por el libre albedrío se mueve a sí mismo a obrar. Sin embargo, no es de necesidad de la libertad que sea primera causa de sí lo que es libre, como tampoco se requiere para que sea causa de otro que sea su primera causa" (*S. Th.*, I, q. 83, a. 1 ad 3).

cuanto que quiere el fin la voluntad se reduce al acto respecto de aquellas cosas relativas al fin"[39]. Y esto parece obvio.

Pero el progreso que ahora parece surgir del texto tomista es la insistencia en dar relieve al acto de la voluntad, de tal manera que se dice que el *obiectum apprehensum* mueve "ab exteriori", a diferencia del "... principio interior que produce el acto mismo de la voluntad"[40], por lo cual la voluntad *siempre* está en grado de dominar no sólo las pasiones sino inclusive al mismo intelecto, extraviado por los errores y las pasiones. Hay, entonces, siempre un punto de fuerza intacto de libertad en el centro de la voluntad, que se halla substraído a la rígida "consecutio intentionalis" de la voluntad de parte del intelecto, por el cual ella siempre conserva la capacidad que constituye, por eso, el núcleo profundo de la responsabilidad: "Está en potestad de la voluntad el aplicar o no aplicar la intención a algo. De donde se sigue que está en la potestad de la voluntad el librarse de las ataduras de la razón" (*De Malo*, Q. III, a. 10). Es verdad, por tanto, que Santo Tomás conduce este discurso sobre la libertad en estricto paralelismo con la concatenación de los actos del intelecto, sea en el pasaje del conocimiento de los primeros principios a la formación de la ciencia, sea en el pasaje de la conciencia del objeto a la autoconciencia (como reflexión sobre el conocer en acto, que se actúa solamente mediante el objeto). Para Santo Tomás, sin embargo, la voluntad tiene en mano el propio acto del modo más categórico: "La voluntad es dueña de su acto y en ella está querer y no querer; lo cual no sería posible si no tuviera en su poder el moverse a sí misma a querer. Por lo tanto, se mueve a sí misma" (*S. Th.* I-II, q. 9, a. 3; Sed contra). Estas consideraciones dejan entonces un amplio margen de ductilidad que atempera en el fondo el rígido esquema intelectualista que la escuela tomista había dado a la doctrina del Angélico Doctor, cuya terminología es altamente variada y compleja, hallándose en una continua profundización de lo que nos gusta llamar el núcleo

[39] *De Malo*, l. c., ad 20. También en la *S. Th.*: "Porque quiere el fin, la voluntad se mueve a sí misma a querer lo relativo al fin" (Ia-IIae, q. 3, a. 3).

[40] Tal principio interior es tanto Dios como la voluntad, cada uno en su plano de causa primera y causa segunda (cf. *De Malo*, q. III, a. 3).

originario de la libertad radical.

C) *La estructura trascendental (existencial) de la libertad radical.* Si confrontamos la postura de Santo Tomás con la de sus predecesores, teólogos y filósofos, la primera impresión es que ciertamente sus preferencias van por la solución de los filósofos, o sea, por el rígido condicionamiento de la actividad voluntaria y libre por parte del conocer. Pero es solamente una impresión que Santo Tomás mismo se encarga de disipar en el modo más explícito cuando afirma que la voluntad es la facultad de la persona como tal, o sea, que a ella compete no sólo -y sería ya decisivo- mover a *todas* las potencias, comenzando por el intelecto, sino incluso moverse a sí misma, según la doble (o triple) valencia, que no tiene sentido en la esfera del intelecto, de *velle, nolle* y *non velle*; valencia que también en las dos formas de expresión negativa (*nolle* y *non velle*) tiene significado positivo, al indicar el ejercicio positivo de la libertad como rechazo a obrar y a elegir. Por consiguiente, se puede hablar de una emergencia positiva de la voluntad en la esfera dinámica de la estructuración existencial de la persona en el sentido tomista de "causa sui"[41]. Esta emergencia positiva está en la naturaleza de la voluntad la cual, como se ha señalado (y la observación indica ya el gran paso dado más allá del intelectualismo griego), está a los antípodas de la potencialidad de la materia prima: "La razón (= ninguna potencia se educe a sí misma al acto) procede de la consideración de la potencia pasiva, como es la materia prima, que no se lleva a sí misma al acto; pues no tiene el lugar de potencia operativa, como es el libre albedrío, que es llevado al acto por el objeto" (*De Ver.*, q. XXIV, a. 4 ad 15). Esta originalidad trascendental de la

[41] "Libre es lo que es por causa de sí, según el Filósofo en el principio de la Metafísica" (*De Ver.*, q. XXIV, a. 1). La expresión aristotélica τό οὗ ἕνεκα (*causa sui*, literalmente: *id cuius gratia*) es más genérica e indica el fin (τέλος) de todo movimiento y generación (*Metaph.*, I, 1, 983 a 31). La expresión "causa sui" que en el monismo de Espinoza está en nominativo y tiene significado metafísico, en Aristóteles está en ablativo y tiene significado ético-psicológico, y en Santo Tomás, ético-ontológico. El Angélico conoce bien también el doble significado: "Siendo libre quien es por causa de sí, pero siervo quien es por causa de otro, como movido por otro motor" (*Super Epist. S. Pauli Lectura*, Ad. Rom. c.1, l. 1; ed. Taur., nº 21).

libertad resalta incluso en la definición de libre albedrío como "juzgar libremente" (*De Ver.*, q. XXIV, a. 4), expresión contradictoria en el plano del conocer como tal, pero que es la pura esencia de la libertad en el plano existencial. Santo Tomás, en efecto, precisa: "La potencia por la cual juzgamos libremente no debe entenderse como aquella por la cual juzgamos en absoluto, sino la que causa la libertad en el juzgar, que es la voluntad. De donde se sigue que el libre albedrío es la misma voluntad; en efecto, la designa no en absoluto, sino en orden a un acto suyo, que es el elegir"[42]. ¿Se puede ahora hablar de una "autodeterminación originaria" (*ursprüngliche Selbstbestimmung*) de la voluntad en el ejercicio de la libertad?

1) *La autodeterminación originaria de la voluntad.* La respuesta afirmativa no puede dejar dudas, luego de cuanto se ha dicho sobre la emergencia trascendental de la *libertas exercitii* la cual reivindica, dentro de un "cierto" condicionamiento de parte de la esfera racional, la independencia de la voluntad en la esfera tendencial. Santo Tomás con expresión feliz habla de inmediatez, que aquí indica originariedad, en el sentido moderno: "Aunque (en el acto de libertad) el juicio sea de la razón, sin embargo la libertad de juzgar pertenece inmediatamente a la voluntad"[43]. En la terminología de Santo

---

[42] *De Ver.*, q. XXIV, a. 6. En este contexto un viejo tomista explicaba la *libertas exercitii* en términos que parecen tocar el nudo de la cuestión: "Du moment, en effet, que para la reflexión j'ai pris possession de moi-même, j'ai en main mon activité tout entière, cognitive et volitive, et la domine. Dès lors, je puis non seulement la *diriger*, mais je puis aussi la *suspendre*. Et c'est même parce que je puis la suspendre je puis la diriger; sinon, le jugemente actuellement présent m'entraînerait nécessairement. Mais como je puis ne pas vouloir, je puis indéfiniment rejeter le jugement formé, je puis le modifier à mon gré, et ne le suivre que lorsque vraiment il me plaît" (L. NOEL, *La conscience du libre arbitre*, Louvain-Paris, 1899, p. 218). Pero también Noël parece ignorar la dialéctica existencial de la *electio finis*.

[43] *De Ver.*, q. XXIV, a. 6 ad 3. Santo Tomás por eso ve en este juzgar el actuarse del "causa sui", o sea, de la libertad en acto: "El hombre puede juzgar de su juicio por la virtud de la razón que juzga de lo operable, en cuanto que conoce la razón del fin y de lo relativo al fin, y la relación y orden de uno a otro; y por eso no es sólo causa de sí [aquí causa está en nominativo] mismo en el mover, sino también en el juzgar. Y por eso tiene

Tomás, la *voluntas ut natura* (θέλησις) -que tiene por objeto el *bonum in communi*, o sea, la felicidad en general- puede decirse (como debe ser para toda facultad) "determinata ad unum": pero esto sólo mira a la determinación del objeto en general. En cuanto a la voluntad como facultad de elección (βούλησις) sea respecto del objeto como respecto del acto en particular, se debe reconocer que "la voluntad es dueña de sus actos" en el sentido obvio de que "... todo lo que la voluntad quiere, puede quererlo y no quererlo" (*De Ver.*, q. XXII, a. 5; Sed contra: Praeterea 5 y ad 5). La emergencia de la voluntad sobre la razón es, entonces, constitutiva para el actuarse del acto libre: "En efecto, la voluntad no sigue necesariamente a la razón" (*De Ver.*, q. XXII, a. 15). ¿Pero qué es lo que forma y rige esta emergencia trascendental de la voluntad? Como primera respuesta, es la *inclinatio necessaria in ultimum finem*, de tal modo que "... la voluntad -a diferencia del intelecto- designa a la inclinación misma del hombre"[44], es decir, al bien y a la felicidad. Es en el interior de esta inclinación que se actúa la libertad. En efecto, mientras todo el conjunto de las naturalezas inferiores, comprehendido el reino animal, se agita y mueve según objetos ya prefijados y, consecuentemente, mediante inclinaciones determinadas de modo unívoco, no ocurre así para el hombre y el sujeto espiritual como tal, que es hecho partícipe de la autonomía divina. He aquí el estupendo texto: "Esto pertenece a la

---

libre albedrío, como si dijéramos, libre juicio de lo que se ha o no se ha de hacer" (*De Ver.*, q. XXIV., a. 1). Y el juicio mira ante todo al actuarse del acto: "El juicio respecto de la propia acción radica sólo en aquellos que tienen intelecto, como si estuviese en su potestad elegir esta acción o aquella, por lo cual también se dice que tienen dominio de sus actos" (*In II Sent.*, d. 25, q. I, a. 1; Mandonnet, 645). Concedido, en efecto, que el *liberum iudicium* no cae bajo la elección porque la precede, él queda siempre bajo la voluntad, que mueve al intelecto a la *collatio*: "El juicio al que se atribuye la libertad es un juicio de elección, no el juicio por el cual el hombre sentencia las conclusiones en las ciencias especulativas; pues la elección misma es como cierta ciencia de lo preconsiliado" (*De Ver.*, q. XXIV, a. 1 ad 17).

[44] *De Ver.*, q. XXII, a. 6 y ad 3. Es de aquí que nace el vigor propio de la voluntad por donde puede dominarse a sí misma y a las demás facultades: "No pertenece a la impotencia de la voluntad si por inclinación natural se mueve hacia algo, sino a su poder" (*De Ver.*, q. XXII, a. 5 ad 2 in contrarium).

dignidad divina: que (Dios) todo lo mueva, incline y dirija, sin ser por nadie movido, inclinado o dirigido. De donde se sigue que, cuanto alguna naturaleza es más cercana a Dios, tanto menos le corresponde ser inclinada por otro y más propio le es el inclinarse a sí misma". Entonces, "... la naturaleza racional, que es la más cercana a Dios, no sólo tiene inclinación hacia algo, como los inanimados, ni tampoco el mover esta inclinación como determinada por otro, como la naturaleza sensible, sino que más allá de esto, tiene en su poder la inclinación misma, de tal modo que no le sea necesario inclinarse al apetecible aprehendido, sino que pueda inclinarse o no inclinarse. Y así la inclinación misma no le es determinada por otro sino por ella misma" (*De Ver.*, q. XXII, a. 4). Es verdad que la razón objetiva de este dominio de la voluntad sobre la inclinación está referida a la "aprehensión de la parte intelectiva"; pero el impulso activo originario es propio de la voluntad, dentro del impulso originario a la felicidad y, pertenece a la voluntad en el acto de elección el mover al intelecto.

2) *La autopertenencia originaria de la libertad a la voluntad.* En el aristotelismo y en el tomismo tradicional la libertad era más una función de la razón sobre la voluntad, que el dominio de la voluntad sobre la razón, según la expresión plástica ya reportada: "Toda la razón de la libertad depende del modo del conocimiento... La raíz de toda la libertad está constituida en la razón" (*De Ver.*, q. XXIV, a. 2). Sea cual sea la relación sobre el plano formal, es cierto -como se ha señalado y como intentaremos precisar- que en el plano existencial la fórmula se halla exactamente invertida. El mismo Santo Tomás, hablando de la relación entre intelecto y voluntad, parece atemperar el racionalismo sugerido por aquella fórmula. Considerada respecto del objeto, la voluntad es profundamente distinta del intelecto, como se ha visto. Pero si consideramos la voluntad respecto de la esencia del alma, en la cual tiene su raíz, ahora la voluntad se encuentra con el intelecto, que es también una facultad espiritual: "Y así, a veces intelecto o razón es tomado en cuanto incluye en sí a ambas; así se dice que la voluntad está en la razón. Y según esto, racional se divide contra irascible y concupiscible" (*De Ver.*, q. XXII, a. 10). La emergencia dinámica de la voluntad tiende ahora, si bien no siempre llega a cerrarlo perfectamente a causa de las pasiones y de los errores, a formar un círculo en sí misma que es respectivamente el círculo del vicio y de

la virtud (gracia) sobre esta tierra, de la reprobación y salvación (gloria) en la otra vida. Tal vez sea en este análisis de la solución extrema de la libertad que Santo Tomás aferra el momento profundo de la pertenencia originaria de la libertad a la voluntad: "Al venir el pecado sobre el libre albedrío no quita algo de lo esencial, porque en tal caso no permanecería la especie del libre albedrío; sino que por el pecado se añade algo, a saber, cierta unión del libre albedrío con un fin perverso, que se le hace en cierto modo connatural. Y por eso se le hace necesario, como también las otras cosas que son naturales al libre albedrío"[45]. Es por esta pertenencia o presencia natural de la voluntad a sí misma que la voluntad puede resistir a las pasiones e inclinaciones malas y es por eso posible al pecador evitar el pecado. Santo Tomás por eso corrige el conocido ejemplo de San Agustín de la pierna que cojea: "El ejemplo de Agustín acerca de la torcedura no es semejante en cuanto a algo, porque no cae en potestad de la pierna que utilice o no la torcedura, y por eso es necesario que sea torcido todo movimiento de la pierna; pero el libre albedrío puede utilizar o no utilizar su torcedura y por eso no se sigue que en cualquier acto suyo peque, sino que siempre puede evitar el pecado"[46].

Por esto el significado de la mencionada pertenencia de la libertad a

---

[45] *De Ver.*, q. XXIV, a. 10 ad 14. Y se trata de pertenencia real en el sentido propio de "autoobediencia": "La voluntad en cierto modo siempre se obedece a sí misma, en cuanto que el hombre de cualquier modo quiere aquello que quiere querer. Pero en cierto modo no siempre se obedece, en cuanto alguien no quiere perfecta y eficazmente lo que quiere querer perfecta y eficazmente". El diablo, que con su libertad se ha confirmado en el mal, también "... se obedece a sí mismo... porque le resulta imposible querer lo que quiere como eficazmente bueno" (*ib.* ad 15). La voluntad inmutable en el mal de los diablos y de los condenados es entonces pertenencia de libertad autoradicada en el mal, quedando firme -sobre el plano ontológico- la bondad de la inclinación natural: "En efecto, el apetito por el cual los demonios apetecen lo bueno y lo óptimo es cierta inclinación de la naturaleza misma, no procede de la elección del libre albedrío" (*ib.*, ad 17).

[46] *De Ver.*, q. XXIV, a. 12 ad 4. Cf. también más abajo: "El libre albedrío, al tener dominio de su acto, siempre puede poner cuidado y no usar el propio defecto" (*ib.* ad 2 in contrarium).

la voluntad es considerado en sentido positivo y total a lo largo del despliegue completo de la subjetividad desde el inicio hasta el fin: "El intelecto aprehende el fin antes que la voluntad; sin embargo, el movimiento hacia el fin comienza en la voluntad. Y por eso a la voluntad se debe aquello que sigue en último lugar a la consecución del fin, a saber, el deleite o fruición" (*S. Th.*, I-II, q. 3, a, 4 ad 3). Y la razón de esta pertenencia es entendida por Santo Tomás -con expresión digna de un Fichte- como una inmanencia de "presencia de la potencia de la voluntad siempre en acto" desde la cual puede emprender el camino para la acción: "La potencia de la voluntad siempre está presente a sí misma en acto; pero el acto de la voluntad por el cual quiere algún fin no siempre está en la voluntad misma. Pero por éste se mueve a sí misma. De donde no se sigue que siempre se mueva a sí misma" (*S. Th.*, I-II, q. 9, a. 3 ad 2). Y ésta es la esfera de la reflexión, en la cual la voluntad obtiene el primado sobre la razón: "La razón y la voluntad son potencias mutuamente relacionadas. Y, en absoluto, la razón es primera, aunque *por reflexión* la voluntad resulte primera y superior, en cuanto que mueve a la razón" (*De Ver.*, q. XXII, a. 13)[47]. Hay por eso, primeramente una *circulatio* recíproca, como por una especie de ósmosis trascendental, entre intelecto y voluntad para abarcar simultáneamente toda la realidad espiritual del alma. Santo Tomás, con una terminología que se acerca ahora a Kierkegaard, habla aquí de una reflexión doble con un estilo de igual fuerza: "Compete a las potencias superiores del alma, por ser inmateriales, que reflexionen sobre sí mismas; por lo cual tanto la voluntad como el intelecto vuelve cada una sobre sí, y una sobre la otra y sobre la esencia del alma y todas sus potencias. En efecto, el intelecto se entiende, entiende a la voluntad y a la esencia del alma, y a todas las potencias del alma; igualmente, la voluntad se quiere, y quiere que el intelecto entienda y quiere la esencia del alma, etc."[48]. ¿Qué habrá querido

---

[47] También un poco antes: "Aunque el intelecto sea primero que la voluntad *simpliciter*, sin embargo *por reflexión* se hace posterior a la voluntad; y así la voluntad puede mover al intelecto" (*De Ver.*, q. XXII, a. 12 ad 1).

[48] *De Ver.*, q. XXII, a. 12; leon. 642 b. (Sobre la "circulatio" en la vida del espíritu, *In IV Sent.*, d. 49, q. I, a. 3, Sol. I; *De Pot.*, q. IX, a. 9). Esta compenetración dinámica de reflexión entre intelecto y voluntad es un tema constante (cf. *S. Th.*, Ia-IIae,

entender Santo Tomás con la audaz expresión de que la voluntad en la reflexión no sólo "se quiere y quiere que el intelecto entienda", sino también "...y quiere su esencia"? ¿Es acaso el abrazo total con el cual el hombre alcanza, como dirá después Taulero, el *fundus animae*? Lo que es cierto es que cuando Santo Tomás se abandona a su genio especulativo rompe los límites de la cultura de su tiempo y, sobre todo, del mismo paradigma aristotélico, por el cual parece dominado cuando quiere proponer las fórmulas conclusivas.

3) *El oscurecimiento de la dinámica existencial de la "electio"*. Simplificando también nosotros las fórmulas, en correspondencia con el título de esta investigación podemos concluir afirmando (es decir, repitiendo) explícitamente el carácter de verticalidad de la voluntad respecto del Sumo Bien y del fin último, y el de horizontalidad respecto de los bienes particulares y los medios requeridos para conseguir el fin mismo[49]. Pero con esto se debe reconocer que todo el problema crucial de la libertad queda completamente en el aire: se trata del problema de la "elección". El esquema de la acción voluntaria se articula para Santo Tomás en tres momentos: *velle, intendere, eligere*... que miran respectivamente al *bonum in communi*, al fin (último) en concreto y a los medios para conseguir este fin. La fórmula es que la voluntad quiere necesariamente -en el sentido anteriormente indicado- la felicidad como tal y el fin último que con ella coincide realmente, mientras que permanece libre respecto del uso de los medios (cf. *De Ver.*, q. XXII, aa. 6 y 15). Ésta parece la posición de Aristóteles ligado a una visión del mundo dominada por el destino: ¿Pero es también la última palabra de Santo Tomás acerca del

---

q. 4, a. 4 ad 3; *ib.*, q. 9, a. 1 ad 3. Ver también: Ia, q. 82, a. 4 ad 3).

[49] También J. De Finance (*Les plans de la liberté*, Sciences ecclesiastiques, XIII-3 [1961], p. 302, s.) ha recurrido a esta terminología, aunque con un sentido diverso: la libertad horizontal o material mira a los medios, la vertical o moral mira al fin, o sea, al ideal. ¿Pero acaso no pertenece todo el eje de la acción de la libertad al campo de la moralidad? ¿Y ésta no surge precisamente de la *electio finis* como elección existencial fundamental?

drama más agudo y siempre actual de la libertad humana?[50].

Es el paralelismo directo de la voluntad con la esfera cognoscitiva el que crea el principal inconveniente: "Siendo la elección cierto juicio de los operables, o siendo algo que sigue a un juicio, sólo puede haber elección de aquéllo que cae bajo nuestro juicio. Ahora bien, el juicio acerca de los operables se toma partiendo desde el fin, así como las conclusiones desde los principios. Por lo cual, así como no juzgamos acerca de los primeros principios examinándolos, sino que naturalmente les damos asentimiento y según ellos examinamos todo lo demás, de igual modo en los apetecibles no juzgamos respecto del fin último con un juicio de discusión o examen, sino que lo aprobamos naturalmente, por lo cual respecto de él no hay elección sino voluntad. Por tanto, tenemos respecto de él libre voluntad, no repugnando la necesidad de inclinación natural a la libertad, según Agustín (De Civ. Dei, c. V); pero no tenemos libre juicio, propiamente hablando, dado que no cae bajo elección" (*De Ver.*, q. XXII, a. 1 ad 20). En este riguroso paralelismo no se ve cómo se pueda hablar de "libera voluntas" respecto del fin (*in communi*) "... quem naturaliter approbamus" y, entonces, también "... naturaliter appetimus". En cambio, si entre la *intentio* natural (necesaria) del *finis in communi* y la *electio mediorum* se pone la *electio finis* del proyecto de vida en concreto, según la alternativa de finito (creatura-yo) e Infinito, aquí se puede

[50] A la interpretación intelectualista de la libertad tomista se atiene también (bajo la influencia de la orientación citada ya de G. Siewerth) el teólogo protestante: H. VORSTER, *Des Freiheitverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther*, Göttingen, 1965 (p. 137 ss.). Para el neotomismo cf. la formulación de Gredt: "*La voluntad humana quiere necesariamente* con necesidad de especificación, no con necesidad de ejercicio, el bien en común o la bienaventuranza en común, y lo que necesariamente con ella se conecta; quiere necesariamente con necesidad ya de especificación ya de ejercicio, a Dios visto claramente; respecto de los demás bienes particulares y del mismo Dios, en cuanto es conocido en este estado de unión con el cuerpo, goza de libertad tanto de especificación como de ejercicio; pero respecto de Dios en cuanto conocido naturalmente en estado de separación, no goza de libertad de especificación ni de ejercicio" (J. GREDT, *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*[7], Thesis LIX, Friburgi Brisgoviae, 1937, vol. I, p. 478).

y se debe hablar de *libera voluntas*: es éste el acto fundamental de la libertad existencial. De este modo se puede y se debe ahora admitir una *libera voluntas* respecto del fin último en concreto; y esta libertad no se ejerce "naturaliter" sino mediante el proceso de *consilium-electio*: entonces antes de la elección del fin último en concreto, tender al fin último en abstracto no pone ningún problema. Después cada uno debe por su propia cuenta buscar, discutir, examinar..., es decir, reflexionar para poder finalmente decidir sobre el fin concreto de la existencia y elegir. De otro modo, la "libera voluntas" del fin último al cual, en el texto citado, conviene la *necessitas naturalis*, no es distinta de la libertad espinoziana y no se entiende más qué cosa signifique respecto del fin en concreto el *liberum iudicium*. En cambio, en la perspectiva existencial el *iudicium* es libre porque permanece siempre bajo la voluntad que mueve a la razón a la *collatio*: "El juicio al que se atribuye la libertad es un juicio de elección, no el juicio por el cual el hombre sentencia las conclusiones en las ciencias especulativas; pues la elección misma es como cierta ciencia de lo preconsiliado" (*De Ver.*, q. XXIV, a. 1 ad 17. Cfr. *Ethic. Nic.*, III, 11. 12 a. 5).

La filosofía moderna, como se ha dicho al principio, atribuye -como lo hace el mismo Santo Tomás- a la subjetividad de la libertad la capacidad de ec-sistere, o sea, de ponerse afuera en la trascendencia. Pero si este situarse en la trascendencia, que es la elección, se limita a los medios y la elección del fin está garantizada por la única *intentio* formal, no tiene más sentido la lucha de la libertad por la constitución del sujeto moral. Santo Tomás parece reposar tranquilo en la dialéctica formal del "pasaje rectilíneo" de la *intentio (volitio) finis* a la *electio mediorum* mediante el *consilium*... y el Angélico ha hecho un admirable análisis del entramado de los actos del intelecto y de la voluntad, los cuales han de llevar a la obtención y gozo final de la beatitud. El principio general es el siguiente: "Es porque el hombre quiere algo en acto (= es el fin en el sentido existencial concreto) que se mueve a querer otra cosa, como porque quiere la salud se mueve a tomar el remedio,... Así, por tanto, la voluntad de tomar el remedio precede al *consilium*, que procede de la voluntad del que quiere consultar" (*De Malo*, q. VI, art. un.). Esto está claro de ahora en más, luego de todo lo que se ha dicho acerca de la dinámica de la *libertas quantum ad exercitium actus*. Pero el drama de la libertad, y así en el ambiente

cristiano el éxito de la salvación o la perdición, parece aquí apenas aflorado.

Es verdad que Santo Tomás se pronuncia sobre la incertidumbre de Aristóteles acerca de si la elección es un acto del intelecto o acaso de la voluntad[51] y afirma que la elección "sustancialmente no es un acto de la razón sino de la voluntad" en el sentido de que "materialmente es (acto) de la voluntad, pero formalmente de la razón"[52]. El Angélico parece mantener el esquema de que: a) en cuanto al acto, la "electio" abraza universalmente el "querer y no querer" (*libertas exercitii*); b) pero en cuanto al objeto, abraza sólo los objetos "... relativos al fin y no (es) del fin mismo". Parece que para Santo Tomás el gozne de la vida moral es la aspiración natural (*naturalis inclinatio*), es decir, innata, a la felicidad *in generale*, que deviene así el primer principio del obrar: por eso el fin último no es objeto de elección sino sólo de aspiración. La elección solamente miraría "... a lo relativo al fin", porque tales objetos (bienes y medios particulares) "... no tienen determinación respecto del fin de tal modo que, removido alguno de ellos, se remueva también el fin". Es así que hay espacio para la elección. El fin por eso, está fuera de discusión y se impone por sí mismo. Se tiene, en consecuencia, la impresión de que el análisis tomista del acto humano, muy profundo bajo el aspecto metafísico y rico en los particulares psicológicos, casi deja de lado el planteo decisivo del momento existencial, que consiste precisamente en la elección o determinación personal que cada uno tiene y debe hacer del fin concreto de la propia vocación. Y la razón es obvia: todos aspiran a la felicidad en general del mismo modo y en esto ninguno se distingue del otro. Todo hombre después se hace por su cuenta un juicio de la felicidad que prefiere y hace su elección en consecuencia: es ésta la elección existencial del fin que cualifica ontológicamente y moralmente al sujeto. Hay, en efecto, quien elige por objeto de su vida, y entonces como *objeto* de su felicidad, las

---

[51] Es el célebre texto: διό ἡ ορετικός νούς η προαίρεσις ἡ ορεχις διανοητικἠ (*Ethic. Nic.*, VI 2, 1139 b 4) que Santo Tomás siempre tiene presente (Cf. *S. Th.*, Ia, q. 83; a. 3).

[52] *S. Th.*, Ia-IIae, q. 13, a. 1. Ya habíamos notado el carácter intelectualista de esta clasificación: *materialiter* para la voluntad y *formaliter* para la razón.

riquezas, quien los placeres, quien la carrera o gloria humana, quien la cultura... y quien la conformidad con la voluntad de Dios y la vida eterna -o sea, según la terminología kierkegaardiana, la elección existencial pone la *Diremption* entre el objeto (bien) finito e Infinito-. Es necesario por eso admitir una *electio finis* que es la elección del *propio ideal* o de la *propia* vocación en esta vida. Una elección siempre reformable según todo el ámbito de la propia libertad. Es la responsabilidad (libertad) de esta elección concreta del fin la que actúa la libertad personal y constituye en acto su moralidad.

D) *La elección existencial del fin.* Intentamos ahora hacer el último paso para el encuentro de la libertad vertical con la horizontal. Para este fin concreto, que es el objeto real existencial de la elección en cuestión, vale también el principio: "En los apetecibles el fin es el fundamento y el principio de lo relativo al fin, dado que lo que es por el fin no se apetece sino por razón del fin" (*De Ver.*, q. XXII, a. 5). Y se debe decir, como reconocimiento de su perspicacia, que el mismo Santo Tomás tiene cierto vago sentimiento de que la cuestión debe plantearse en estos términos, por ejemplo cuando escribe: "La voluntad quiere el bien naturalmente, pero no determinadamente este bien o aquél; así como el ojo ve el color naturalmente, pero no éste o aquél determinadamente. Y por esto todo lo que quiere lo quiere bajo razón de bien, aunque no es necesario que siempre quiera éste o aquel bien" (*De Ver.*, q. XXII, a. 6 ad 5). Y en forma positiva afirma: "El fin es aquello a lo cual se ordena lo relativo al fin. Dado que la voluntad se mueve hacia su objeto como propuesto por la razón, se mueve de diverso modo según el diverso modo en que le sea propuesto. De donde que, cuando la razón le propone algo como absolutamente bueno, la voluntad se mueve hacia aquello absolutamente; y esto es querer. Cuando le propone algo bajo razón de bien, a lo cual lo demás se ordene como al fin, entonces tiende hacia aquello con cierto orden, el cual se halla en el acto de la voluntad no según su propia naturaleza, sino según la exigencia de la razón"[53]. Todo esto presupone la realidad de una elección

[53] *De Ver.*, q. XXII, a. 13. Santo Tomás conoce esta situación y nos pone en guardia contra las falsas "elecciones" del último fin (cf. *C. Gent.*, III, cc. 22-37; *S. Th.*, Ia-IIae, q. 2, aa. 1-8).

concreta de un fin concreto personal de la propia vida.

1) *Elección existencial del fin y determinación moral.* Es mediante esta elección del fin último personal que se constituye la moralidad fundamental del acto humano y que la voluntad humana se dice buena o mala, y es mediante el desarrollo de esta elección que se va formando y cualificando la personalidad moral del hombre en su integridad. A este hombre, empeñado en la elección radical en concreto del fin se aplica ahora la conocida declaración, admirable por la simplicidad y profundidad, siempre y cuando se lea allí la elección concreta del fin último: "Todo el que tiene voluntad se dice bueno en cuanto que tiene buena voluntad, porque por la voluntad usamos todo lo que tenemos. De donde se sigue que no se dice bueno el hombre que tiene buen intelecto, sino el que tiene buena voluntad. En efecto, la voluntad tiene al fin por objeto propio" (*S. Th.*, I, q. 5, a. 4 ad 3). Pero se dice buena o mala la voluntad que hace una elección libre del fin, que es *in concreto* bueno o malo, en el cual la voluntad elige la propia felicidad, como reconoce el mismo Santo Tomás: "Toda mente racional apetece la felicidad indeterminadamente y en universal, y no cabe defección al respecto; pero en particular, no hay un movimiento determinado de la voluntad de la creatura para buscar la felicidad en esto o aquello. *Y así alguien puede pecar al apetecer la felicidad, si la busca donde no debe, como el que busca la felicidad en la voluptuosidad; y así ocurre con respecto a todos los bienes*"[54]. La realidad del pecado y los horrores de la

[54] *De Ver.*, q. XXIV, a. 7 ad 6. Cf. también ad 11: "Aunque el hombre apetezca naturalmente el bien en general, no sin embargo en particular, como se dijo en la solución al 6° argumento; y por este lado incurre en pecado y defecto".

Por eso el mismo Santo Tomás habla -para la constitución de la moralidad del acto- de "finis debitus" (e "indebitus"), una distinción que se aplica obviamente al fin en concreto que elige todo singular: "Dos cosas se requieren para que la voluntad sea recta: una, que sea del fin debido; otra, que lo ordenado al fin sea proporcionado al fin. Aunque todo deseo se refiera a la bienaventuranza, sin embargo, ocurre de uno u otro modo que el deseo sea perverso: por el mismo apetito de la bienaventuranza, cuando se la busca donde no está, como se evidencia de lo dicho; y, si se la busca donde está, puede ocurrir que lo apetecido por razón del fin no le sea proporcionado, como cuando alguien quiere robar para dar limosna y merecer la bienaventuranza" (*In IV Sent.*, d. 49, q. I, a. 3, Sol. IV).

libertad humana por la cual la historia está ensangrentada están allí para mostrar que la crisis de la elección no se agita ni se resuelve en el ámbito de los medios sino en la esfera de los fines concretos con los cuales el hombre se juega por la vida y por la muerte.

El texto más completo y explícito, a mi parecer, está en el juvenil Comentario a las Sentencias: "El bien, que es el objeto de la voluntad, está en las cosas, como dice el Filósofo (Metaphys. VI); y por eso es necesario que el movimiento de la voluntad termine en la cosa que existe fuera del alma. Aunque la cosa, en cuanto que está en el alma, pueda considerarse según su razón común, dejada de lado la razón particular, sin embargo la cosa fuera del alma no puede existir según la razón común sino con la adición de su razón propia. Y por eso es necesario que en cuanto la voluntad tiende hacia un bien, tienda hacia un bien determinado, y lo mismo cuando tiende hacia el sumo bien de ésta o aquella razón. Ahora bien, aunque por inclinación natural la voluntad tenga el tender a la bienaventuranza según su razón común, sin embargo, que tienda hacia tal o cual bienaventuranza no procede de la inclinación de la naturaleza, sino por la discresión de la razón, que encuentra que el sumo bien del hombre radica en esto o aquello; y por eso cuando alguien apetece actualmente la bienaventuranza, se juntan allí el apetito natural y el apetito racional: de parte del apetito natural, siempre hay rectitud; pero de parte del apetito racional, a veces hay rectitud, cuando se apetece la bienaventuranza allí donde verdaderamente está, y a veces hay perversidad, cuando se la apetece donde no está verdaderamente. Y así en el apetito de la bienaventuranza, alguien puede, con ayuda de la gracia, merecer, o desmerecer, según sea recto o perverso su apetito" (*In IV Sent.*, q. I, a. 3, Sol. III). La "discretio rationis quae adinvenit in hoc vel in illo summum bonum" supone entonces la moción de la voluntad, la cual comporta un juicio de elección -la elección fundamental en el plano existencial- según el principio: "... sólo puede haber elección de aquello que cae bajo nuestro juicio" (*De Ver.*, q. XXIV, a. 1 ad 20). Entonces, mientras el *appetitus naturalis* de la voluntad tiende en todos al *bonum in communi* espontáneamente, el *appetitus rationalis* hace la elección precisa del bien especial en el cual cada uno pone la propia felicidad en concreto, es decir, "elige" entre los varios bienes posibles ofrecidos a la libertad, aquel "preferido" de tal modo que de su bondad o malicia depende la bondad o

malicia (el mérito o la culpa) de la voluntad misma (*ibid.*: ad 2).

El fin concreto de la vida es lo que primeramente y sobre todo cae bajo nuestro juicio de elección. Por eso depende de la libertad. Entonces, el2 "adinvenit" puede engañarnos como si fuese un simple acto de la esfera cognoscitiva, mientras que en realidad depende de la moción de la voluntad. Más existencial es la distinción que Santo Tomás pone un poco más adelante entre *voluntas naturalis* (del fin *in communi*) y la voluntad deliberativa (del fin concreto), en un contexto (la voluntad de los condenados) que pone a fuego egregiamente nuestra cuestión: "En los condenados podemos considerar la voluntad de dos modos, a saber, voluntad deliberativa y voluntad natural. La natural no procede de ellos mismos, sino del autor de la naturaleza, que puso en la naturaleza esta inclinación que se llama voluntad natural; por lo cual, permaneciendo en ellos buena la naturaleza, según esto, en ellos podrá haber voluntad natural. Pero la voluntad deliberativa procede de ellos mismos, en cuanto que está en su poder el inclinarse por el afecto hacia esto o aquello; y esta voluntad en ellos es solamente mala. Y esto porque se han apartado perfectamente del fin último de la recta voluntad y no puede ninguna voluntad ser buena sino por el orden a dicho fin; por lo cual incluso si quieren algún bien, no quieren bien aquel bien, de modo que por esto su voluntad pueda decirse buena" (*In IV Sent.*, d. 50, q. II, a. I, Sol. I).

Lo admite todavía implícitamente Santo Tomás cuando busca en los hombres y en los ángeles el origen precisamente de la voluntad mala y por eso del pecado. Para el hombre en el primer movimiento de la voluntad, que es la *intentio finis in communi*, no hay posibilidad de error o de pecado: "Dado que la voluntad tiende naturalmente al bien entendido como al propio objeto y fin, es imposible que una sustancia intelectual tenga una voluntad mala por naturaleza, a no ser que su intelecto yerre naturalmente en su juicio del bien... Por tanto es imposible que haya un intelecto que naturalmente defeccione en su juicio acerca de la verdad. Y por tanto tampoco es posible que haya una sustancia intelectual que tenga naturalmente una voluntad mala" (*C. Gent.*, III, c. 107, Praeterea). Igualmente explícita es la admisión para explicar el pecado en el ángel caído: "Aunque la inclinación natural de la voluntad inhiera en cualquier volente para querer y amar su propia perfección, de modo que no

pueda querer lo contrario, sin embargo, esto no le está naturalmente insertado de tal manera que ordene su perfección a otro fin sin poder defeccionar, no siendo propio de su naturaleza el fin superior, sino de una naturaleza superior. Queda por tanto a su albedrío el ordenar a un fin superior la propia perfección" (*C. Gent.*, III, c. 109). Está aquí en juego la prevalencia del *bonum proprium* subjetivo sobre el bien supremo que es Dios mismo y sobre lo que es querido por Dios. He aquí que la creatura puede derogar, puede querer otro fin, o sea, el "suyo", el de su orgullo, sus pasiones, sus caprichos... Es ésta la elección existencial en la que han caído el primer hombre, los ángeles rebeldes y puede caer cada hombre, y mediante la cual también cada uno de nosotros puede perderse o salvarse.

2) *Elección existencial del fin y origen voluntario del mal.* Es aquí, ahora, en la elección concreta del fin existencial, que se actúa, en la alternativa del bien y del mal, la dialéctica de horizontalidad y verticalidad de la libertad y que se decide la cualidad de su moralidad: buena si el fin concreto está ordenado a Dios, mala y perversa si el fin elegido está curvado sobre el yo que toma el puesto de Dios. Es lo que el mismo Santo Tomás ha visto egregiamente y es sobre esto que se basa su admirable tratado de las virtudes y los vicios.

Puede darse -y no es el objeto de nuestra investigación decidir sobre el arduo argumento- que la semántica tomista de la libertad haya quedado cerrada formalmente dentro de los límites del intelectualismo aristotélico, como los constantes recursos a la *Ethica Nicomachea* hacen suponer. Sin embargo, no hay duda de que si consideramos su doctrina, sea en su conjunto, sea en su efectivo ambiente espiritual, ella revela no pocos y profundos adelantos de la naturaleza existencial de la libertad, o sea, de la emergencia operativa de la libertad sobre la razón. Primeramente, la superioridad de la libertad *quoad exercitium* (*actus*), o sea, subjetiva sobre la libertad objetiva *quoad determinationem* (*obiecti*), una distinción que permanece apenas implícita y generalmente inoperante en la ética aristotélica. En virtud de esta superioridad, como se ha dicho, todo el sector operativo de la conciencia y, por consiguiente, el ejercicio de las mismas facultades cognoscitivas y sobre todo la razón práctica pasa según Santo Tomás a depender de la libertad. El

primer efecto de esta superioridad de la voluntad se revela en el dominio que puede ejercitar sobre la elección del fin último: "La voluntad tiende naturalmente *in unum* y está de tal modo determinada, que no puede tender naturalmente a otra cosa; sin embargo, no tiende necesariamente a aquello a lo cual tiende naturalmente, sino voluntariamente; por lo cual puede también no elegirlo. Del mismo modo, puede no elegir aquel pecado hacia el cual inclina la sensualidad corrompida, porque la inclinación natural, como hemos dicho, se da según la exigencia de la naturaleza en la que se encuentra tal inclinación"[55]. Es el momento decisivo: si bastase el contenido del acto para mover a la voluntad, el momento voluntario del acto que consiste en la aspiración formal al bien y el momento libre que consiste en la elección real, sea del fin último concreto como de los medios, terminarían coincidiendo y la libertad se identificaría con la pura racionalidad en acto.

Por tanto, y en consecuencia, la superioridad de dominio de la *libertas quoad exercitium* mantiene una brecha siempre abierta en el círculo que tiende a cerrarse por parte de la razón y es así que pueden permanecer distintas objetividad-racionalidad y libertad-responsabilidad. Y esta emergencia de la libertad vale primeramente para la "elección existencial" es decir, para el "proyecto" del fin, un principio cuya importancia es bien conocida por Santo Tomás, aunque no siempre la explicita hasta el fondo, como se ha visto: "La voluntad no puede ser coaccionada por el sujeto, no estando sujeta a ningún órgano, ni por el objeto, pues por más que algo se muestre como bueno, queda bajo su poder elegirlo o no elegirlo"[56]. Ciertamente, la voluntad, que aspira

---

[55] *In II Sent.*, d. 39, q. II, a. 3 ad 5; Mandonnet II, 994. Y un poco antes con fuerza enuncia lo que se podría llamar el principio de la "indiferencia activa" como constitutivo de la libertad: "En efecto, la potencia misma de la voluntad, de suyo, es indiferente a muchas cosas; pero que pase determinadamente a poner éste o aquel acto, no es por otro que la determine sino por ella misma" (*ib.*, d. 39, q. I, a. 1; Mandonnet II, 985).

[56] *In II Sent.*, d. 25, q. I, a. 2; Mandonnet II, 649. Y un poco más arriba: "A la libertad de albedrío pertenece que pueda hacer o no hacer alguna acción" (*ib.*, d. 25, q. I, a. 1 ad 2; Mandonnet II, 646). Todavía: "Se dice que en nosotros hay libre albedrío porque somos dueños de nuestros actos" (*ib.*, d. 25, q. I, a. 2 Praeterea; Mandonnet II,

necesariamente a la felicidad, hará sus elecciones; pero comenzando por la misma elección personal en concreto del fin concreto de la propia vida.

3) *Originariedad fundante de la elección existencial del fin.* La consecuencia ahora de la emergencia de la libertad de ejercicio es que ella se proyecta sobre la libertad de especificación dominándola. Por eso los hombres, aún deseando todos la felicidad, después eligen cada uno en concreto fines diversos, y a veces opuestos, para la propia vida: quien los placeres, quien la gloria, etc.: "... por tanto se llama vida voluptuosa a la que constituye el fin en el placer sensible; vida civil, la que constituye el fin en el bien de la razón práctica, por ejemplo, en el ejercicio de las obras virtuosas; vida contemplativa, la que constituye el fin en el bien de la razón especulativa o en la contemplación de la verdad" (*Sent. Lib. Ethic.* , L. I, 1. V, c. 3, n° 59). De esta elección concreta del fin que funda la primera moralidad del obrar, la primera responsable es la voluntad, no las pasiones ni tampoco la inteligencia porque la voluntad con su libertad tiene la capacidad de dominar aquéllas y de curvar ésta. Esto ya está incluido en la noción misma de apetito racional, que se distingue del apetito natural y animal, que está "...determinado *ad unum* por otro" (es decir, por el Autor de la naturaleza), en cuanto que el hombre, conociendo la razón del fin, "...puede predeterminarse el *fin*"[57]. Es obvio que en esta elección existencial del fin, voluntad y razón colaborarán, de tal modo que mientras la aspiración al fin que sigue al conocimieto indeterminado del bien es la simple aspiración de la voluntad a la presentación del bien en general hecha por la inteligencia, en cambio, en la elección concreta del fin el primer movimiento parte de la voluntad misma y es una verdadera elección en cuanto

---

648); "Tanto no hacer el acto como hacerlo, está en poder de la voluntad" (*ib.*, d. 35, q. I, a. 3 ad 5; Mandonnet II, 907).

[57] *In II Sent.*, d. 25, q. I, a. 1; Mandonnet II, 645. Por eso: "... incluso si la razón fuese obnubilada por la pasión, permanece algo de la razón libre. Y según esto alguien puede rechazar totalmente la pasión o, al menos, contenerse de tal modo que no la siga" (*S. Th.*, Ia-IIae, q. 10, a. 3 ad 2).

que "... elegir es preferir a otro"[58]. Es importante observar que Santo Tomás, todavía con una referencia al Filósofo, se ha avecinado casi al núcleo de nuestro problema, pero en modo indicativo después de haber reafirmado que la "libertad de arbitrio (electio) no se extiende sino a lo relativo al fin". Escribe, en efecto: "Que este hombre ponga su felicidad en esto particular y aquél en aquello, no le compete a éste o a aquél en cuanto que es hombre, al no distinguirse los hombres en tal apetito o estimación, sino que le compete a cada uno en cuanto que es en sí de tal modo. Digo de tal modo según alguna pasión o hábito, de donde que si en esto cambiase, vería otra cosa como óptima. Y esto se evidencia sobre todo en aquéllos que por pasión apetecen algo como óptimo, los que, cesada la pasión, como la ira o la concupiscencia, no juzgan aquel bien del mismo modo que antes. Los hábitos son más permanentes, por lo cual perseveran más firmemente en lo que se sigue del hábito. Sin embargo, mientras puede cambiar el hábito, también cambia la estimación y el apetito del hombre con respecto al último fin"[59]. Santo Tomás mismo afirma expresamente que "... *el que obra por voluntad se predetermina el fin por el que obra*" (*Comp. Theol.*, c. 96, ed. nº 183, p. 46 b) que puede ser diverso del Sumo Bien, como se ha dicho, y aparece entonces la caída

---

[58] *In II Sent.*, d. 24, q. I, a. 2; Mandonnet II, 593. Para Santo Tomás el mismo hecho de que "... la razón de la bienaventuranza es conocida" no quita que "... la bienaventuranza esté oculta en cuanto a su sustancia. Todos entienden por bienaventuranza cierto estado perfectísimo; pero en qué consista aquel estado perfecto, si en esta vida o después de la muerte, en los bienes corporales o en los espirituales, y en qué bienes espirituales, está oculto" (*ib.*, d. 38, q. I, a. 2 ad 2; Mandonnet II, 972): de aquí, ahora, la tensión existencial de la elección, el riesgo, el mérito y la culpa.

[59] *Compendium Theologiae*, c. 174, ed. Taur., nº 346, p. 82 a. La alusión (implícita) a Aristóteles está en la expresión "... le compete a cada uno en cuanto que es en sí de tal modo", que está reportada habitualmente con la fórmula: "Como cada uno es, tal para él será el fin" (cf. por ejemplo: *S. Th.*, Ia-IIae, q. 9, a. 2). En el original: ... ἀλλ' ὁ ποῖός ποθ' ἕκαστός ἐστι, τοιοῦτο καί τό τέλος φαίνεται αὐτῷ (E.N. III, 5, 1114 a 32). La expresión queda indeterminada y Santo Tomás la entiende de la situación pasional. Por otra parte la libertad según el Angélico puede dominar también las pasiones y, entonces, retorna la supremacía también para la elección del fin concreto existencial.

(*deffectus et peccatum*) en el pecado como permanencia en el propio bien subjetivo "...porque la voluntad permanece fija en el propio bien no tendiendo, por sobre éste, al sumo bien, que es el último fin" (*Comp. Theol.*, c. 113, ed. cit. nº 222, p. 55 b. Cf. también c. 120). Y el alma de los condenados, no diversamente de los ángeles caídos, permanecerá fija para siempre en la elección errada y obstinada del mal en la cual será encontrada en el momento de la muerte; en cambio, los elegidos y los ángeles fieles "...tendrán su voluntad confirmada en el bien" (*Comp. Theol.*, c. 174 in fine, ed. cit. nº 346, p. 82 b). Así, en el plano existencial, el éxito último y decisivo de la vida depende de la elección última concreta que la voluntad hace del fin en concreto en su conformidad o disconformidad respecto de consecución de Dios.

Pero hay más para mostrar que bajo el andamiaje aristotélico vive en la doctrina tomista de la libertad un espíritu nuevo. Para Aristóteles la felicidad del hombre sobre esta tierra consiste en la consideración de las ciencias especulativas, con las cuales se hace en parte semejante a Dios[60]. La carencia de la perspectiva de la inmortalidad personal en Aristóteles resulta de su afirmación de que se trata de una aspiración de "cosa imposible" (βούλησις δ'εστί καί τών αδυνάτων, οιον αθανασίας). *Eth. Nic.* III, 4, 1111 b 23)[61]. La ética tomista, a este respecto, ha exactamente invertido la situación

---

[60] Cf. *Metaph.*, XII, 7, 1072 b 20 ss. Ha hecho observaciones muy pertinentes sobre la árdua conjunción de necesidad y libertad en la aspiración a la felicidad según la poesía y filosofía griega, R. SCHAERER, *L'homme devant ses choix dans la tradition grecque*, Louvain-Paris, 1965, especialmente p. 43 ss.

[61] Esta frustración radical y final del hombre en el mundo clásico y propiamente para Aristóteles, es advertida expresamente con melancolía y fineza por el mismo Santo Tomás: "Porque Aristóteles vio que no había otro conocimiento para el hombre en esta vida que aquél que se adquiere por las ciencias especulativas, puso que el hombre no puede conseguir la felicidad perfecta, sino a su medida. En lo cual aparece suficientemente cuánta angustia padecían por un lado y por otro sus preclaras inteligencias. Angustias de las cuales nos liberaremos si ponemos, según las pruebas expuestas, que el hombre puede llegar a la felicidad perfecta después de esta vida, existiendo inmortal el alma del hombre, estado en el cual el alma entiende al modo como lo hacen las sustancias separadas" (*C. Gent.*, III, 48 in fine).

mediante el ideal de la esperanza cristiana que pone a Dios mismo como alcanzable en la otra vida, y no una vaga felicidad, como el fin real beatificante del hombre.

En la ética tomista -de ahora en más queda claro- el *fin último* real del hombre es Dios, "objeto de elección" en el plano existencial, mientras en el plano formal el *bonum in communi* es sólo objeto de "intentio". Como fin libremente elegido Dios debe dominar todo el sector intencional de las ulteriores elecciones requeridas para alcanzarlo "...luego de esta vida". Y así se establece en el bien todo el dinamismo de la voluntad y, por eso, la cualidad moral de toda la persona, que se dice "buena" a causa de la "voluntad buena", como ya ha se ha visto[62]. Y la razón de esta dignidad y responsabilidad está tomada de la *motio quoad exercitium* que la voluntad ejerce sobre sí misma y sobre todas las potencias respecto de la consecución del fin: "El hombre no se dice bueno *simpliciter* porque es en parte bueno, sino porque es todo él bueno, lo cual acaece por la bondad de la voluntad. Pues la voluntad impera los actos de todas las potencias humanas. Lo cual procede de que todo acto es el bien de su potencia. De donde se sigue que sólo se dice que es bueno *simpliciter* aquel hombre que tiene buena voluntad" (*Q. de virtut. in communi*, q. un., a. 7 ad 2). Esta supremacía existencial activa de la voluntad es la exigencia más sentida del pensamiento moderno, el cual, no obstante, ha oscilado pavorosamente entre la absorción de la voluntad por parte del intelecto o del intelecto por parte de la voluntad, optando por el dominio de la razón o por el

---

[62] Y en un contexto similar a los ya citados: "*Simpliciter* y totalmente bueno se dice alguien porque tiene una voluntad buena, porque por la voluntad utiliza el hombre todas las demás potencias. Y por eso la buena voluntad hace al hombre bueno *simpliciter*, y por esto la virtud de la parte apetitiva según que la voluntad se hace buena, es la que hace *simpliciter* bueno al que la tiene" (*Q. De virtutibus in communi*, q. un., a. 9 ad 16). También en un texto juvenil: "Aunque la voluntad apetezaca el bien, no siempre apetece lo que verdaderamente es bueno para ella, sino lo que es un bien aparente; y aunque todo hombre apetezca la bienaventuranza, no siempre la busca en aquello donde está la verdadera bienaventuranza, sino donde no está, y por eso se esfuerza para obtenerla por un camino que no es el recto. Y por esto no es necesario que toda voluntad sea buena" (*In II Sent.*, d. 38, q. I, a. 4 ad 3; Mandonnet II, 979).

titanismo de la acción.

Conclusión. - No hay duda de que Santo Tomás en el variado articularse de su pensamiento, sobre todo a nivel teológico y místico (del dominio de la voluntad en la economía de las virtudes teologales, de los dones del Espíritu Santo y especialmente de la caridad "madre y forma de todas las virtudes"), ha colmado generosamente la laguna del momento constitutivo de la elección del fin sobre el plano natural de la elección existencial. Se puede convenir, por tanto, que en Santo Tomás las fórmulas aristotélica y cristiana de la libertad parecen conjugarse; pero, en realidad, la elección cristiana del fin último existencial toma el puesto en el centro de la conciencia.

Yerran, por eso, aquellos neoescotistas que reducen la esencia de la libertad tomista a la "indiferencia negativa" del sujeto respecto de los bienes finitos[63]. En realidad, como pensamos que resulta del análisis precedente, las cosas son inversas. En efecto:

1) es en virtud de la emergencia activa de la *libertas quoad exercitium (velle, non velle)* sobre la *libertas quoad determinationem (velle hoc vel illud)* que para Santo Tomás la voluntad puede dominar las múltiples presiones no sólo objetivas de parte de las cosas (valores reales, utilidad, ventajas...) sino también subjetivas (inclinaciones, pasiones, aspiraciones...);

2) la *libertas exercitii* en cuanto el hombre mueve al intelecto al *consilium* (que Santo Tomás indica como *reflexio, collatio*...), está para frenar

---

[63] Por ejemplo, W. HOERES, *Der Wille als reine Volkommenheit nach Duns Scotus*, München, 1962, p. 211 ss. Pomponazzi, quien en el Renacimiento hizo un análisis vasto y agudo de nuestro problema, parece restringir la actividad de la libertad a la "suspensio actus", es decir, el rechazo del *velle* de frente a la presentación del bien de parte del intelecto (*Op. cit.*, lib. III, c. 8; ed. cit.., p. 263, l. 8-23). Se debe admitir que, porque la *suspensio* que rechaza y la *acceptatio* que acoje coexisten en la potencialidad de la voluntad, la decisión (cualquiera que sea) debe realizarse en función de una elección activa como es precisamente la elección existencial del bien y fin en concreto -de libertad misma del singular-.

los impulsos objetivos y subjetivos inmediatos para poner la voluntad en la condición de actuar con responsabilidad su elección del bien concreto y para convocar la elección de los medios para el bien (fin último concreto) que ella sola y por sí misma puede y debe elegir a su riesgo y peligro;

3) por eso en cuanto la *libertas exercitii* puede hacer "desde sí misma" la primera elección activa que pone el *velle* o *non velle*, ella pone y resuelve desde sí la tensión por la elección existencial del fin (último) concreto (que Santo Tomás admite implícitamente y que Escoto, a causa del primado incondicionado de la voluntad, parece ignorar);

4) en consecuencia, con los términos "indifferens", "indifferenter"... Santo Tomás indica la voluntad respecto de los bienes (fines y medios) en el momento de la *libertas quoad determinationem*, o sea, en función de la reflexión y de la *collatio* del *consilium*, que precede a la elección radical o *electio* del fin concreto y la elección de los medios.

5) Por consiguiente, propiamente en sentido absoluto, para Santo Tomás la voluntad "sigue" simplemente al intelecto sólo en el primer momento de la *simplex apprehensio entis ut perfectivi* (*bonum*) a la cual responde con la *simplex intentio boni et finis*, pero para tomar en seguida en sus manos el comando de la vida entera del espíritu. En sentido paradojal, entonces, la indiferencia llamada objetiva (como cuando, por ejemplo, Kierkegaard dice que tiene 17 motivos para casarse y 17 para no casarse...) se revela también ella en concreto subjetiva y es propiamente la condición misma de la libertad radical, o sea, es la plataforma que la libertad misma se crea para dar el salto y aventurarse en el riesgo de la elección radical.

En el pensamiento moderno desde el extremo intelectualismo de la libertad-espontaneidad-necesidad (Espinoza-Leibniz) y desde el extremo formalismo del "tu debes" (Kant) se ha llegado con Fichte-Schelling-Hegel a la resolución del ser en la libertad, la cual constituye el "comienzo" en la vida del espíritu según la fórmula drástica y lapidaria de Fichte que puede valer para todo el pensamiento moderno: "Sea que tu derives el ser de la libertad o la libertad del ser, es siempre y solamente la derivación de lo mismo,

considerado de modo diverso; en efecto, la libertad, o sea, el saber es el *ser* mismo"[64]. Y en este acto intensivo consiste la fichteana "intuición intelectual" (*intellektuelle Anschauung*). Esta reducción extrema del ser al conocer y del conocer al querer depende, como se ha dicho al inicio, de la pretensión de la duda absoluta radical de querer fundar el ser sobre el pensar "sin presupuestos" (*Voraussetzunglosigkeit*). Una pretensión en sí sin sentido y sin posibilidad de éxito como está demostrando, con consecuencias trágicas de descarrío total de la vida y la cultura, el desarrollo coherente del pensamiento contemporáneo que ha resuelto aquel *cogito-volo* en la dispersión al infinito del "yo" como posibilidad de la posibilidad, o sea, sin meta, porque recae siempre en el vacío de ser que lo constituye. De aquí también la superación de la metafísica y el historicismo radical de la llamada "antropología trascendental" que se quiere introducir en esta segunda época post-guerra en la misma reflexión teológica como actuación del programa de "aggiornamento" del pensamiento cristiano con el pensamiento moderno. Pero más que de "aggiornamento", en esta táctica se pasa con armas y equipajes de parte del adversario, como hicieron en su siglo Hermes, Günther, Frohschammer...: de este modo no se salva la libertad, sino que se la diluye en la espontaneidad del "yo"[65], en el devenir de la historia.

---

[64] "Ob das Sein von der Freiheit, oder die Freiheit von dem Sein ableitest, ist es immer nur die Ableitung desselben von desselben, nur verschieden angesehen; denn die Freiheit oder das Wissen ist das Sein selbst" (FICHTE, *Darstellung der Wissenschaftslehre 1801*, # 17, Medicus IV, 34).

[65] Por eso tiene razón el fenomenólogo cartesiano Sartre al recordar al hegeliano Heidegger la propia noción de la libertad centrada toda sobre el acto, es decir, reducida a la sola "libertas quoad exercitium" (horizontalidad): "La condition fondamentale de l'acte est la liberté... Or la liberté n'a pas d'essence. Elle n'est soumise à aucune nécessité logique; c'est d'elle qu'il foudrait ce que Heidegger dit du *Dasein en général*: "En elle l'existence précède et commande l'essence"". De aquí la definición que desarrolla la libertad como vacío permanente, negatividad, negativización... (cf. J. P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, 1943, p. 513). La obra termina con la definición que sanciona la pérdida continua que el yo hace de sí mismo: "Une liberté qui se veut liberté, c'est en effet un être-qui-n'est-pas-ce-qu'il-est et qui-est-ce-qu'il-n'est-pas qui choisit, comme idéal d'être, l'être-ce-qu'il-n'est-pas et le n'être-pas-ce-qu'il-est. Il choisit donc non de se *reprendre*, mais de se fuir,

Se puede reconocer que Hegel pasó bastante cerca del núcleo de la esencia de la libertad como tensión de elección del yo (y mutua fundación de ósmosis trascendental, como se ha dicho arriba) en la convergencia de horizontalidad (lo finito) y verticalidad (el Absoluto), cuando escribía que "... primeramente, sin embargo, la autoconciencia como inmediata es prisionera de su naturalidad (corresponde, pienso, a la *simplex volitio boni* y a la *intentio finis in communi* de Santo Tomás); ella es libre sólo formalmente, no es la conciencia de su libertad infinita: está determinada y, por tanto, también su sujeto está determinado y la libertad es como unidad con él sólo formalmente. No es unidad en sí y para sí"[66]. Para Hegel, entonces, como la *Erscheinung* no tiene ninguna verdad sin la referencia al *Wesen* ni lo finito tiene realidad sin la fundación en el Absoluto, así la libertad del sujeto (finito) se destruye en la

---

non de coïncider avec soi, mais d'être toujours à distance de soi" (p. 722).

[66] "Zuerst aber ist das Selbstbewusstsein als unmittelbares in seiner Natürlichkeit befangen; es ist nur formell frei, nich das Bewusstsein seiner unendlichen Freiheit; es ist bestimmt, und daher ist auch sein Gegenstand ein bestimmter und die Freiheit als Einheit mit ihm nur formell, nich die an und für sich seiende" (HEGEL, *Vorles., über die Philosophie der Religion*, Lasson I, p. 260).

La línea especulativa tomista parece en perfecta coherencia: como Dios, que es el *Ipsum esse* intensivo, principio y causa de toda realidad y, en particular, causa propia del *actus essendi* (*esse*) participado por las creaturas, así también es el primer principio intensivo, es decir, total y abarcante (como Causa primera) del obrar y, entonces, también de la misma libertad, según la analogía del ser mismo. Se comprende ahora que el oscurecimiento a que fue sujeta la noción de *actus essendi* y la distinción capital de *essentia* y *esse* enseguida después de la muerte de Santo Tomás, transferida del profundo plano metafísico al fenomenológico-óntico de *esse essentiae* y *esse existentiae*, luego reducido a *essentia* y *existentia*, ha llevado al oscurecimiento también de la noción de libertad radical y al malentendido de la controversia *De auxiliis* según la oposición del rígido horizontalismo de Molina (Dios y el hombre como dos partners... sicut duo equi trahentes navim) y del rígido verticalismo de Báñez. No por casualidad también Báñez trata el *esse* como *existentia* y no llega, por eso, a afirmar el sentido y el porte metafísico originario de la distinción tomista de *essentia* y *esse* (C. FABRO, *L'obscurcissement de l'esse dans l'école thomiste*, Revue Thomiste, 3 [1958], p. 443 ss.; id., Participation et causalité, Louvain-Paris, 1960, p. 280, ss.; ed. it. Torino, 1960, p. 424 ss., 465 nota, 614 ss.).

dispersión de las elecciones finitas (la *"schlechte Unendlichkeit"*) y se autentica solamente en la referencia al Infinito. Es sobre esta referencia radical al Absoluto que también para Santo Tomás, a diferencia de Aristóteles, se actúa la libertad radical y puede "andar en sí" en su realización.

Santo Tomás desde su óptica alude egregiamente a la "libertad de reflexión" como acto de "reflexión de la libertad". En ella se debe actuar no sólo la elección responsable de los medios respecto del fin, sino, primeramente y sobre todo, la elección del fin mismo en la consecución de la tensión de finito e Infinito..., de la oposición de placeres y honestidad... en la cual consiste el riesgo de la libertad misma, la cual, inmersa en el tiempo, opta con absoluto abandono en Dios por la eternidad. Pero se trata apenas de indicios: el andamiaje teórico de la libertad tomista parece haber quedado como formal. Así, al menos, ha sido interpretado y por tal ha pasado en las polémicas de la historia, si bien una lectura "más interior" de los textos hubiera podido atemperar tal formalismo. Y aún se puede revelar en Santo Tomás alguna otra señal de advertencia genuina de la subjetividad fundante, que pertenece a la voluntad y a la libertad, que nos transporta en pleno a la esfera existencial. Como el texto siguiente, que precisa la relación del influjo de Dios sobre la libertad creada: "Se dice que la voluntad tiene dominio sobre su acto no por exclusión de la causa primera, sino porque la causa primera no obra sobre la voluntad de modo que la determine con necesidad *ad unum* como determina a la naturaleza; y por eso la determinación del acto queda en poder de la razón y de la voluntad"[67]. El "relinquitur" (queda) quita del camino todo esquema de simple causalidad vertical descendente y exalta al infinito la síntesis, en la libertad humana, de causalidad horizontal y vertical ascendente en el cumplimiento consciente y libre que el espíritu finito asume "de frente a Dios"

---

[67] Del mismo modo, con igual expresión, en la *S. Th.*: "Dios mueve la voluntad del hombre, como motor universal, al objeto universal de la voluntad, que es el bien; y sin esta moción universal el hombre no puede querer nada. Pero el hombre se determina por la razón a querer esto o aquello, que es un bien verdadero o aparente. Sin embargo, a veces, Dios mueve especialmente a algunos a querer determinadamente algo que es bueno, como ocurre en aquellos a los que mueve por la gracia, como luego se verá" (Ia-IIae, q. 9, a. 6 ad 3).

(Kierkegaard) del propio destino.

Entonces, primado formal y objetivo del intelecto; pero primado real y subjetivo (existencial) de la voluntad. Por tanto, el sujeto espiritual que es el "yo" individual o persona, en cuanto participa o asume en sí directamente el *esse* como *actus essendi* con pertenencia necesaria[68], se pone y se impone como "persona subsistente" que es en sí libre en el obrar e inmortal en el ser en ascendencia metafísica. Es la atrevida concepción tomista del *necessarium ab alio* que hace del conocer en la aprehensión de la verdad y la libertad en la decisión del bien en todo el ámbito de la persona, una esfera *a se* de cualidad absoluta. Es el envío a la fundación originaria de la independencia del obrar en el absoluto del *esse* como acto primero de subsistencia del espíritu creado, librado sobre las vicisitudes del tiempo, que empeña en absoluto la libertad de frente a Dios y de frente a Cristo (Dios entrado en el tiempo).

Traducción realizada del italiano por el Sem. Christian Ferraro.

[68] "(Como) la redondez no puede separarse del círculo, así la forma que subsiste... no puede perder el ser" (*S. Th.*, Ia, q. 50, a. 5. Cf.: C. FABRO, *Esegesi tomistica*, ed. cit., p. 322 ss.).

LA DIALÉCTICA DE INTELIGENCIA Y VOLUNTAD EN LA CONSTITUCIÓN DEL ACTO LIBRE

por el R.P. Dr. CORNELIO FABRO

Prólogo: sentido y límites de la cuestión

Es una controversia que dura tanto cuanto se extiende el pensamiento cristiano la que versa sobre el primado del intelecto o de la voluntad[1]. No es de esto sobre lo que quiero hablar, si bien el tema será obviamente tratado aunque abreviado, como *en parérghoo* (*Metaph.* XII, 9, 1074 b 36).

El objeto de la presente investigación -o intento de investigación- es más modesto y elemental: presentar la duda acerca de si en la posición y solución del problema de la libertad en los autores escolásticos -y aquí se considera al más autorizado y, justamente, el más apreciado- no haya, acaso, alguna exigencia de fondo que ahora, después del desarrollo del pensamiento moderno, emerge con mayor evidencia, generando perplejidad y cierto desconcierto espiritual sobre el plano ya natural, ya sobrenatural. Es mi modesta pero firme convicción que el origen de la controversia histórica más clamorosa, la de la escuela dominicana que apoya al intelecto y la franciscana (especialmente escotista) que prefiere la voluntad, se debe al "clima ideológico" del tiempo -si así se puede decir-, en la medida en que la reflexión ha acentuado el aspecto formal (la relación de la facultad al objeto) dejando en la sombra al sujeto real, que es la persona concreta o el singular subsistente, como "yo" personal, como principio existencial incomunicable-comunicante en su doble relación, a saber, al mundo y a Dios. También sobre la realidad dinámica de la "persona" los escolásticos se limitaron de suyo a consideraciones de tipo metafísico-formal. El mismo Santo Tomás, cuando aferró por un momento la importancia del sujeto singular espiritual, dio preferencia al *hic homo (singularis) intelligit*. Pero el *hic homo singularis* obra en situación (*vult*) como un todo

[1] Ha dado una vivaz y pertinente exposición de la cuestión recurriendo a los textos tomistas fundamentales, P. PARENTE, *Il primato dell'amore e S. Tommaso d'Aquino*, "Teologia viva", Roma 1955, t. II, p. 341 ss.

que es, precisamente, la persona concreta en su tiempo histórico. Y, entonces, se presenta también como concreta la relación del singular al fin último como objeto de realidad concreta y decisión de libertad.

Hegel, entre los modernos, reconoce expresamente al Cristianismo el mérito del descubrimiento del auténtico concepto de libertad: "Partes enteras del mundo, África y Oriente, no han tenido esta idea. Los griegos y los romanos, Platón y Aristóteles, no la tuvieron. Por el contrario, ellos sabían que el hombre era realmente libre por razón de su nacimiento (como ciudadano ateniense, espartano, etc.),o por la fuerza del carácter, por la educación, mediante la filosofía (el sabio es libre incluso como esclavo y entre cadenas). Esta idea ha llegado al mundo mediante el Cristianismo, según el cual el individuo tiene un valor infinito porque es objeto y fin del amor de Dios, y está determinado a tener con Dios como espíritu su relación absoluta, a tener como inhabitante este espíritu, es decir, el hombre está determinado en sí para la suprema libertad"[2]. El problema es que después Hegel mismo sustrae con su monismo panteísta (unificación del hombre con Dios) toda consistencia al singular delante de Dios, como agentes distintos y, por tanto, en relación, unificando sus acciones en la libertad objetiva absoluta del Estado[3]. Los Padres, aunque conservan este aspecto de la sociología clásica, han caminado

---

[2] HEGEL, *Enzyclopädie*, # 482; ed. Nicolin-Pöggeler, Hamburg, 1959, p. 388. Pueden hallarse contextos semejantes en otras obras hegelianas: *Geschichte del Philosophie*, [2], Einleitung, Berlín, 1840, p. 63. Pero también a éste como a los demás conceptos cristianos Hegel los coloca bajo el proceso de secularización iluminista. En efecto, explica: "Sólo las naciones germanas han llegado en el Cristianismo a la conciencia de que el hombre es libre en cuanto hombre, es decir, que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza" (*Philosophie der Geschichte*, Lasson I, p. 39).

[3] Es la tesis de todo el planteo de la *Philosophie des Rechts*: "*Aber der Staat ist erst das Dritte, die Sittlichkeit, und der Geist, in welchem die ungeheure Vereinigung del Selbstständigkeit der Individualität und der allgemaine Substantialität stattfindet. Das Recht des Staates ist höher, als andere Stufen: es ist die Freiheit in ihrer konkretesten Gestaltung welche nur noch unter die höchste absolute Wahrheit des Weltgeistes ist*" (HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundisse*[2], hrsg. E. Gans, # 33 Zusatz; Berlín, 1840, p. 69).

preferentemente por el surco especulativo de Platón; los escolásticos han dividido sus preferencias por Platón y Aristóteles. Pero unos y otros sabían que la dignidad fundamental del hombre tenía su origen en la dignidad del alma creada a imagen de Dios: un principio al cual Santo Tomás, como veremos, recurre expresamente mediante el Damasceno. Pero se tiene la impresión de que la concepción tomista tal vez haya sentido más vivamente la atracción de la inteligencia, del "*hic homo intelligit*", dejando encubierta o en la sombra la zona del "*hic homo vult, eligit, amat...*", que es el campo en el que se decide el sentido y el éxito de la vida del hombre. Sobre todo después del Vaticano II el tema de la libertad se convirtió en un "punto intensivo", no sólo en las discusiones políticas e ideológicas siempre en acto, sino también en la teología y en la vida de la Iglesia (libertad del cristiano maduro, libertad de enseñanza, libertad de fe, "Teología de la liberación" en Sudamérica, etc.)[4]... ¡Pero cuántos equívocos!

Es especialmente con San Pablo y San Juan que el tema de la libertad se hace central en el N.T. (Rom. 7; Gal. 5,1; Jn. 8, 36) como victoria respecto del pecado, de la ley y de la muerte, que el creyente obtiene en Cristo. Así, mientras que en el mundo antiguo la libertad era un privilegio social y político, para San Pablo la esencia del hombre es la libertad (Rom. 8,37; I Cor. 6,12); no la que se realiza en el conocer (theoría) sino la que se actúa en el amor de Dios y en el amor del prójimo. Es ésta la libertad de los "hijos de Dios" en Cristo[5]. El hombre, creado a imagen de Dios, abandonó a su Creador para hacerse esclavo del pecado y dejarse dominar por los "elementos de este mundo"; el cristiano es liberado de la angustia de la existencia por la gracia de Cristo[6], el cual ha muerto y resucitado por nosotros. Aquí ahora la dialéctica

---

[4] Véase F. MUSSNER, *Theologie der Freiheit nach Paulus*, Quaestiones Disputatae 75, Freiburg-Basel-Wien, 1976, especialmente p. 65 ss.

[5] H. SCHLIER, *Über das vollkommene Gesetz der Freiheit*, Fetschrift R. Bultmann, Stuttgart u. Köln, 1949, p. 200.

[6] R. BULTMANN, *Der Gedanke der Freiheit nach antiken und christlichen Verständnis*, en "Glaube und Verstehen" (Tübingen, 1965), Bd. IV, p. 47, s. Véase también: *Gnade und Freiheit*, en "Glaube und Verstehen" (Tübingen, 1952), Bd. II, p. 160.

se establece entre naturaleza (la corrompida por el pecado) y gracia, entre razón y fe, al nivel de la salvación para la vida eterna: dialéctica de la trascendencia. Ella presupone y también comprehende la dialéctica de la inmanencia entre inteligencia y voluntad que Santo Tomás, recurriendo a un sugestivo texto aristotélico, resuelve en la inmanencia, es decir, en el encuentro misterioso entre Dios y el alma, más allá (parece) del umbral de la conciencia, como se dirá.

¿Será quizá la presencia de Dios -*per essentiam, per potentiam, per praesentiam*-, esa presencia de Dios que Taulero colocaba en el *fundus animae*?[7]

La polémica del primado entre el intelecto y la voluntad no es puramente académica, sino que ha dividido, y quizá divide todavía, a las escuelas dominicana y franciscana, y llegó hasta el umbral del pensamiento moderno, el cual, unificando en el idéntico acto creativo las dos funciones fundamentales de la conciencia, ha quitado todo pretexto de controversia. Un apreciado historiador de la *filosofía* moderna nos ofrece la siguiente fórmula del intelectualismo: "*Como el conocer,* así el querer, como la inteligencia, así *la voluntad*"[8]. Es la fórmula del determinismo intelectualista: el intelecto, agrega Fischer, prescribe y la voluntad actúa, él manda y ella obedece. Pero si la

---

[7] Cf. *S. Th. I[a], q. VIII, a. 3.* Taulero, cambiada (de modo sumario) la doctrina de Santo Tomás, el cual ... *proprius ad rem ipsam accessit*, continúa: "Pero otros Doctores hablando aún mucho más elevadamente acerca de esto dicen que (la imagen de Dios) consiste en lo íntimo del alma, esto es, en el profundísimo y ocultísimo fondo del alma" (D. JOHANNIS TAULERI, *Sermones,* Sermo in Festo SS. Trinitatis, Coloniae ac denuo Maceratae, 1552, p. 309).

[8] "*Wie das Erkennen, so das Wollen, wie der Verstand, so der Wille*" (K. FISCHER, *Das Verhältnis zwischen Willen und Verstand im Menschen*, en "Kleine Schriften", Heidelberg, 1898, p. 347 (cursiva de Fischer). Cf. p. 350. - Ha realizado una amplia reseña de la literatura posthegeliana sobre la libertad E. ZELLER, *Über die Freiheit des menschlichen Willens, das Böse und die moralische Weltordnung*, 1846, ahora en "E. Zellers Kleine Schriften" hrsg. O. Leuze, Berlín, 1910, Bd. II, pp. 292-487. Sobre la concepción moderna de la libertad, ver también un poco más adelante el capítulo IV.

situación de la relación entre intelecto y voluntad se diese en estos términos, el problema de la libertad queda resuelto-disuelto en el punto de partida: la libertad de elección se convertiría en una ilusión psicológica, una convicción ilusoria, una aspiración vacía. Libertad y espontaneidad coincidirían. Pero en realidad no es así, porque tan antigua como el hombre es la distinción entre el bien y el mal moral, y antiquísimas son las leyes que prescriben el primero y castigan el segundo. Con ellas la vida del hombre tuvo su inicio -como ha mostrado Vico- y con ellas se mantiene. Y con ellas todavía se mantienen el civilizarse del hombre, la vida familiar y la social, y la esperanza de colaborar en orden al bien común.

Sin embargo, es necesario observar enseguida que la fórmula de Fischer no expresa correctamente la posición de Santo Tomás, para el cual intelecto y voluntad colaboran con un influjo recíproco de modo que se quita toda posición determinista para dejar campo a la responsabilidad de las propias acciones y, en consecuencia, a la posibilidad y capacidad de elección. No obstante, queda el hecho, y es subrayado también por Fischer, de que el tomismo ha pasado a la historia como intelectualismo[9] y el escotismo como voluntarismo. ¿Es fundado este modo de cualificarlos?

1) Es el mismo Santo Tomás quien pone la cuestión acerca de si la voluntad es una potencia más alta que el intelecto[10]. También en el *De Veritate*: "Acerca de si la voluntad es una potencia más alta que el intelecto o al revés" (q. 22, a. 11). "Más alta" *altior* tiene significado no sólo psicológico, sino también metafísico en toda su amplitud, es decir *prior, nobilior*... (*ibid.*, ad 6, ad 2 in cont.). La confirmación de la superioridad del intelecto sobre la voluntad se verifica en la célebre tesis tomista de que la *beatitudo* o felicidad

---

[9] Para la tradición tomista, véase JO. A S. THOMA, *Philosophia naturalis*, Pars IV, q. 12, aa. 2-6; ed. B. Reiser, t. III, p. 386 ss., especialmente p. 403 ss.

[10] *S. Th.*, I^a, *q.* 82, *a.* 3. En el *ad* 1 se lee la fórmula técnica de este intelectualismo moderado: "Lo verdadero se dice más absolutamente y significa la razón del bien mismo, por lo cual también lo bueno es algo verdadero. Pero, a su vez, también lo verdadero es cierto bien, en cuanto que el intelecto es cierta realidad y la verdad es su fin". Pero ésta es, todavía, una consideración formal.

última es dada por la *visio Dei*, o sea, por el acto intuitivo de la inteligencia[11]. Pero se debe añadir enseguida que la posición tomista es más articulada; al menos en lo que se refiere al ejercicio de la libertad en esta vida el intelecto es más noble (*nobilior*) respecto de los bienes terrenos, mientras que respecto de Dios y de los bienes eternos es más noble (*nobilior*) y más alta (*altior*) la voluntad. La razón de la diferencia de esta nobleza alternada está tomada del "modo" de las respectivas operaciones: el intelecto conociendo las cosas materiales mediante las especies inteligibles las eleva al nivel de la propia espiritualidad, mientras que la voluntad deseando y amando las cosas materiales se abaja, porque va directamente a las cosas como son en sí. "Por lo cual es mejor el amor de Dios que su conocimiento" (*S. Th.*) y, en general, "... querer las cosas divinas es más eminente que entenderlas"[12]. Sin embargo, queda firme la tesis general: "Si se consideran el intelecto y la voluntad en sí, así se ve que el intelecto es más eminente (*eminentior*)" (*S. Th.*), o sea, "absolutamente y en universal, no respecto de esta o aquella cosa; y así el intelecto es más eminente que la voluntad" (*De Ver.*). De aquí la fórmula, que se hizo clásica en la escuela tomista: el intelecto es *simpliciter* más alto, eminente, primero, noble... que la voluntad, mientras que la voluntad es más alta, noble... sólo *secundum quid*. El argumento para la superioridad absoluta del intelecto es del todo formal: "... el objeto del intelecto es más simple y absoluto que el objeto de la voluntad, pues el objeto del intelecto es la misma razón de bien apetecible, y el bien apetecible, cuya razón está en el intelecto, es el objeto de la voluntad". Y la explicación, más formal todavía: "Pues cuanto más simple y abstracto es algo, tanto más noble y alto es en sí. Por eso el objeto del intelecto es más alto que el de la voluntad"[13]. Criterio verdadera-

---

[11] El texto clásico es: "Acerca de si siendo la felicidad de la parte intelectiva, es una operación del intelecto o de la voluntad" (*S. Th.*, Ia.-IIae., *q.* 3, *a.* 4).

[12] *De veritate, q.* 22, *a.* 11 (Leon. XXII, [Romae, 1973], 639 b). Esta tesis se repite en las respuestas a las objeciones. En el *ad* 1 se dice, sin embargo, que la voluntad es *simplicitor et nobilior* y en el *ad* 10: "Aunque el alma sea llevada a Dios por el intelecto antes que por el afecto, sin embargo, llega más perfectamente (*perfectius*) a él el afecto que el intelecto" (640 b).

[13] *S. Th.*, Ia., *q.* 82, *a.* 2. El *De veritate* toma la razón de la *perfectio et dignitas intellectus* del hecho de que la *species rei intellectae in ipso consistit intellectu, cum secundum hoc intelligat actu*" (l.c.).

mente extraño: ¿porqué no recurrir al de la perfección como plenitud de ser?

Otro argumento, que adquire diversas fórmulas y parece más aferrable, se funda sobre el hecho (!) de que el intelecto sería el *principium movens* respecto de la voluntad: "...(El intelecto) absolutamente y de suyo, en cuanto que precede a la voluntad casi moviéndola"[14]. Y, explicando la "circularidad" entre el entender y el querer: "... Del mismo modo también entiende el acto interior de la voluntad, en cuanto que por el acto del intelecto, en cierto modo, se mueve la voluntad"[15].

Ya este "en cierto modo" del último Santo Tomás nos da el derecho o, al menos, el pretexto, de ver un poco más a fondo cuál es el sentido de la cuestión en el interior de los principios tomistas. ¿Cuál es, en efecto, el significado de este "mover" de parte del intelecto respecto de la voluntad? La respuesta ahora es más clara porque se distingue un *movere*: a) *quantum ad excercitium actus* y b) *quantum ad determinationem actus*. El primer mover mira a la voluntad; el segundo, al intelecto. He aquí la razón "formal": "El primer principio formal es el ente y la verdad en común (*universale*), que es objeto del intelecto. Y por eso en este tipo de movimiento el intelecto mueve a la voluntad como presentándole su objeto"[16]. Pero la terminología se vuelve más precisa: "El intelecto mueve a la voluntad al modo como se dice que mueve el fin, en cuanto que preconcibe la razón del fin y la propone a la voluntad"[17]. El fin es el bien perfectivo de toda naturaleza y, como objeto, es aprehendido por el intelecto junto a los demás trascendentales con el *ens*, esto es, con *res, aliquid, unum, verum*. Lo que es propio de la voluntad es la inclinación y el inclinar hacia el bien conocido, es decir, el mover y el moverse hacia las cosas. En este contexto de la aspiración al bien, como fuerza atrayente, el Angélico toma la ocasión para dar explícitamente a la voluntad

---

[14] *Q. de virtutibus in communi, a.* 6; sin embargo, *a.* 3 *ad* 12.

[15] *Q. De malo, q.* 6, *a. un., ad* 18.

[16] *S. Th., Ia-IIae, q.* 9, *a.* 1. También el *De ver.*: "El intelecto rige a la voluntad no como inclinándola hacia aquello a lo cual tiende, sino como mostrándole (*ostendens ei*) aquello a lo cual debe tender" (*q.* 22, *a.* 11, *ad* 5; Leon., 640a).

[17] *De Veritate, q.* 22, *a.* 12 (Leon. 642a).

todo lo que le corresponde: "Cualquier potencia supera a otra en aquello que le corresponde. Así como el tacto se considera como más perfecto respecto del calor, que lo siente *per se*, que la vista, que lo siente *per accidens*, de modo semejante, el intelecto se considera com más completo respecto de la verdad que la voluntad, y, al revés, la voluntad se considera como más perfecta respecto del bien que está en las cosas que el intelecto". Era el momento justo para introducir la consideración existencial; pero pareciera que esto fuera el máximo que Santo Tomás puede conceder a la voluntad, que aquí, precisamente bajo el aspecto de la moción, es llamada, al fin, *nobilior*: "De ahí que, aunque, al menos respecto de algunas cosas, el intelecto sea en absoluto más noble que la voluntad, sin embargo, según la razón del mover -que corresponde a la voluntad por la propia razón del objeto- se ve que la voluntad es más noble"[18]. El discurso aquí siempre permanece formal: el prestigio del intelecto queda indiscutido. Es el intelecto el que conoce la verdad, el que afirma los primeros principios, el que puede tener y realizar (¡con la abstracción!) una presencia de las cosas (el *esse intentionale*) más perfecta que las cosas mismas, es decir, espiritual. Lo que sorprende ahora es la categórica afirmación: "El intelecto se compara a la voluntad como motor y, por eso, no es necesario distinguir en la voluntad una agente y una posible"[19]. Una afirmación para nada evidente, y que exige ser precisada.

Mientras tanto, permanece el "primado activo" de la voluntad en sentido universal: "Un acto se atribuye a una facultad en dos sentidos: porque le es ilícito, como acto propio, como es ilícito de la vista ver y entender del intelecto; y así al libre albedrío se le asigna aquel acto que es el elegir. O porque lo impera; y de esta manera los actos de todas las facultades por su obediencia a la razón pueden atribuirse a la voluntad, que es el motor de todas las facultades (*motor omnium virium*). Y así, también los actos de las distintas facultades se atribuyen al libre albedrío"[20]. Ya es existencial la expresión

---

[18] *De Veritate, q.* 22, *a.* 12, *ad* 5 (Leon. 643 a).

[19] *S. Th., Ia., q.* 83, *a.* 4, *ad* 3.

[20] *In II Sent., d.* 24, *q.* 1, *a.* 2, *ad* 3 (Mandonnet II, 594). La expresión "motor de todas las facultades" se atribuye a San Anselmo (*ibid., a.* 3; Mandonnet II, 596).

"motor", como lo es aún más la siguiente expresión contemporánea: "Puede suceder que una potencia esté determinada en sí y que, sin embargo, tenga *un imperio universal sobre todos los actos, como se ve en la voluntad*. Por eso no se dice que el libre albedrío es parte del alma, sino *toda el alma*, no porque no sea una potencia determinada, sino *porque* no *se extiende por el imperio* a algunos actos determinados, sino *a todos los actos del hombre* que subyacen al libre albedrío (actos humanos)"[21]. Esta doctrina alcanza su plenitud reflexiva y expresiva en la *Q. De Malo*: "Por lo tanto, si consideramos el movimiento de las potencias del alma *por parte del objeto que especifica al acto*, el primer principio del movimiento proviene del intelecto. En efecto, de esta manera también el bien que se entiende mueve a la voluntad misma. Pero si consideramos el movimiento de las potencias del alma por parte del ejercicio del acto, así el principio del movimiento proviene de la voluntad. Pues, siempre la potencia a la que pertenece el fin principal mueve al acto a la potencia a la cual pertenece aquello que se ordena al fin, así como el militar mueve al fabricante de frenos de caballos; y en este sentido la voluntad se mueve a sí misma y a todas las demás potencias. *En efecto, entiendo porque quiero e, igualmente, uso todas las potencias y hábitos porque quiero*. De ahí que el Comentador defina el hábito en el III *De Anima*, diciendo que es aquello que alguien usa cuando quiere"[22]. Es el texto principal para nuestra discusión, donde Santo Tomás repite el principio de que el intelecto mueve a la voluntad, pero en un contexto más elástico y existencial, aunque todavía un poco vago. No obstante, después de un comienzo tan feliz como el *entiendo porque quiero*, el Angélico parece retornar a la primera fórmula intelectualista: "Pues también el mismo intelecto se entiende a sí mismo por su acto, que no está

---

[21] *In II Sent., d.* 22, *q.* 1, *a.* 2, *ad* 1 (Mandonnet II, 594).

[22] *Q. De Malo, q.* 6, *a. un.* - El texto de Averroes citado por el Angélico trata acerca del intelecto agente: "Intelecto, en cuanto que hace que todo lo entendido en potencia sea entendido en acto; por este intelecto se busca la actualización de lo que está en hábito. [...] Y es necesario añadir en el texto, en cuanto que hace el mismo inteligir todo, desde sí y cuando quiera. Ésta es, en efecto, la definición de este hábito, a saber, que el que lo posee entienda por él aquello que le es propio, desde sí y cuando quiera, sin necesitar la ayuda de algo extraño" (AVERR. CORDUB., *In* III *De Anima*, tc. 18; ed. veneta minor, 1562, fol. 161 r).

sujeto al sentido; igualmente -¡he aquí el punto crucial!- también entiende el acto interior de la voluntad, en cuanto que *por el acto del intelecto, en cierto modo, se mueve* la voluntad y, en otro sentido, el acto del intelecto es causado por la voluntad, como se ha dicho"[23]. Se ha dicho lo que ya sabemos, es decir, el doble movimiento por parte del objeto (*ex parte obiecti*), que corresponde al intelecto, y por parte del sujeto (*ex parte subiecti*), que es obra de la voluntad; es decir, especificación y ejercicio del acto. Así parece que todavía estamos en el punto de partida. Pero, en realidad, se ha dado un paso adelante, y es el itinerario ya descrito en la-II*ae.*, o sea, la acción alternante en el acto de elección por parte del intelecto y de la voluntad, que aquí se retoma con eficacia y precisión, aunque todavía en el horizonte formalista.

Tomás, en efecto, defiende la libertad del querer, sea "en cuanto al ejercicio" sea "en cuanto a la determinación del acto, que proviene del objeto". Y explica: a) "*En cuanto al ejercicio del acto*, primeramente es manifiesto que la voluntad se mueve a sí misma: así como mueve a otras potencias, también se mueve a sí misma". Aquí entra en juego lo que Kierkegaard llama "reflexión doble". Sigue explicando: "Y no por esto se sigue que la voluntad esté en potencia y en acto según el mismo respecto. Así como el hombre según el intelecto en la investigación se mueve a sí mismo hacia la ciencia en cuanto que desde algo conocido en acto llega hasta algo ignorado, que era conocido sólo en potencia, así -he aquí el paralelo que calza hasta cierto punto- porque el hombre quiere algo en acto, se mueve a querer otra cosa en acto". Y esto se hace mediante el *consilium* de los medios, que supone la *volitio finis*; y como el "consultar es cierta inquisición no demostrativa -los medios forman el campo de lo probable y de lo contingente- sino que compara opuestos, la voluntad no se mueve a sí misma con necesidad". Aquí, como teólogo atento, Tomás se apura a precisar que -como la voluntad no puede proceder al infinito de *consilium* en *consilium*- es necesario un primer movimiento y un Primer motor fuera de la voluntad, para pasar al primer acto de querer (*cuius instinctu voluntas velle incipiat*). Este Primer motor es Dios, como Sumo Bien: "Queda, por tanto, como concluye Aristóteles en un capítulo del *De Bona Fortuna*, que lo que mueve primero al intelecto y a la voluntad es algo que está sobre el

[23] *Q. De Malo*, l.c., *ad* 18.

intelecto y la voluntad, es decir, Dios quien ... también mueve a la voluntad según su condición, no como por necesidad sino como indeterminada respecto de los objetos"[24]. Ésta puede llamarse la solución metafísica de la libertad, coherente con el principio de la creación o dependencia total de lo finito respecto del Infinito.

No obstante, todavía queda escondida toda la zona existencial, que es la dinámica del bien y del fin. El problema es que, si bien objetivamente son el bien y el fin los que "mueven" a la voluntad -de tal manera que también la voluntad, como el apetito en general, se dice pasiva (de aquí el principio: "el intelecto mueve a la voluntad")[25]-, en realidad, como se ha visto, la voluntad es el motor de todas las facultades y, por esto, libérrima. Sin embargo, este primado dinámico de la voluntad no es de pura eficiencia, sino que el fin elegido abraza toda la esfera existencial, o sea, "informa", por así decirlo, la actividad entera del sujeto como persona, desde la inteligencia hasta las demás potencias apetitivas y cognoscitivas, en una especie de "circulatio libertatis" (circulación de la libertad), que es una participación dinámica, pero también una asunción de solidaridad y responsabilidad del obrar por parte de la persona como un todo; un todo guiado, sí, por la inteligencia (más o menos, según los casos), pero movido y dominado por la voluntad. Procedamos con orden:

1) "El bien en común, que tiene razón de fin es el objeto de la voluntad; por eso -afirma con vigor Santo Tomás- *la voluntad mueve a las otras potencias del alma a sus actos*. En efecto, usamos las otras potencias cuando queremos. Pues los fines y las perfecciones de todas las otras potencias están

---

[24] *Q. De Malo*, l.c. El texto aristotélico citado es el de *Eth. Eud.* VII, 14, 1248 a 14. - Cf. *S. Th.*, Ia-IIae., *q.* 9, *a.* 4. En efecto, todo el artículo está construido sobre la exigencia de la dependencia causal entre intelecto y voluntad en la formación del *consilium*: "... Pues cuando alguien quiere sanarse, comienza a *pensar* de qué modo podrá conseguirlo; y por ese pensar llega a concluir que puede ser curado por el médico y lo desea [...]". La conclusión: "Pero como no siempre quiere en acto la salud, es necesario que comience a quererla por algún motor", es quizá el punto crucial, sobre el cual volveré más adelante.

[25] Sigo todavía: *S. Th.* Ia.-IIae., *q.* 9, *a.* 1.

comprehendidos bajo el objeto de la voluntad -que es, precisamente, el *bonum* universal, o sea, la felicidad--, como ciertos bienes particulares". Y esto vale también para el intelecto.

2) "La voluntad mueve al intelecto en cuanto al ejercicio del acto, porque incluso la verdad, que es la perfección del intelecto, se contiene bajo el bien universal como cierto bien particular". Por el contrario, el intelecto conoce el objeto de la voluntad y por consecuencia su comportamiento. El dominio de la voluntad se cristaliza en el acto del comando (*imperium*). He aquí, ahora, invertida la fórmula del intelectualismo: "El intelecto no opera sino por la voluntad"[26]. La prioridad causal de la libertad toma, entonces, un mayor relieve en sentido no puramente extrínseco sino intrínseco y constitutivo, por su relación directa a la felicidad.

3) Entonces, si bien "... todo acto de la voluntad procede de algún acto del intelecto, sin embargo algún acto de la voluntad es primero que alguno del intelecto"; y así, bajo el influjo de la voluntad, el intelecto especulativo deviene "práctico", y deviene "práctico" en el *modo*, es decir, en su relación al bien y al mal, que le es impuesto por la voluntad según el tipo de elección que ella misma ha realizado. El texto concluye: "En efecto, la voluntad tiende hacia el acto final del intelecto, que es la felicidad -es la postura formalista-. Y, por eso, para la felicidad se requiere la recta inclinación de la voluntad, como el movimiento recto de la flecha para acertar en el blanco"[27]. Pero la última fórmula del primado (activo) de la voluntad es todavía más explícita:

4) "Entre la inteligencia y la voluntad hay semejanza y desemejanza. *Desemejanza, en cuanto al ejercicio del acto*, pues el intelecto es movido a obrar por la voluntad, mientras que la voluntad no es movida por otra potencia,

---

[26] *Quodl.*, VI, *q.* 2, *a.* 2. Y en el cuerpo del artículo repite: "Pues el intelelcto no obra sino mediante la voluntad, porque el movimiento de la voluntad es una inclinación que sigue a la forma entendida; de ahí que todo lo que hace el ángel (y lo mismo vale para el hombre), lo hace por el imperio de la voluntad".

[27] *S. Th.*, Ia-IIae., *q.* 4, *a.* 4, *ad* 2.

sino por sí misma"[28]. Entonces, podemos decir que, entre la aprehensión de los objetos universales, esto es, el *ens*, el unum, el verum, el bonum y el finis in communi... hay un "interim" en el que la voluntad "elige" y transmite a la inteligencia el objeto de su elección para proceder a su consecución. Es el paso del *intellectus speculativus* al *intellectus practicus*. Pero, observamos de paso, el "intelecto" que aferra, según Santo Tomás, el bien y el fin, ¿puede llamarse especulativo como cuando aprehende el ens, el unum, el verum...? ¿El bonum no se dice en referencia a la voluntad, la cual está, por eso mismo, presente en la aprehensión del bonum? ¿Está, entonces, operante? ¿De qué modo? Me parece que éste es el núcleo del problema existencial de la libertad.

5. Por tanto, el fin último (existencial) no puede ser el abstracto *bonum in communi* o la felicidad en sentido indeterminado, sino que debe ser determinado, es decir, "elegido" en un bien real que el hombre intenta conseguir y gozar. Santo Tomás parece, en cambio, atenerse a la fórmula aristotélica: *intentio est de fine (último)* y la *electio de mediis ad finem*[29]. Para el Tomás teísta y cristiano, que sigue siendo aristotélico, la felicidad objetiva es Dios, y la subjetiva, la visión de Dios, pertenece siempre a la inteligencia. La actividad del intelecto práctico parece de naturaleza puramente auxiliar y transitoria: "La consecución del fin que intenta el intelecto práctico puede ser propia y común, en cuanto que por el intelecto práctico alguien se dirige y dirige a otros hacia el fin, como se ve en quien dirige una multitud"[30]. ¿Pero hacia qué fin? Ciertamente, hacia el fin último.

---

[28] *Q. De Malo*, l.c., *ad* 10.

[29] Son categóricas las declaraciones al respecto: "El fin, en cuanto tal, no cae bajo elección (...) El fin último no cae bajo la elección de ninguna manera" (*S. Th.*, *Ia-IIae.*, *q.* 13, *a.* 3). "Así como la intención es del fin, la elección es de aquello que se ordena al fin" (*S. Th.*, l.c., *a.* 4). Y, no obstante, el mismo Santo Tomás, hablando de la distinta situación del diablo y del hombre después del pecado,usa el término *electio*, que aquí tiene por objeto, ciertamente, a Dios: "Y por eso tiene razón cuando dice que el libre albedrío del hombre es flexible a cosas opuestas *tanto antes como después de la elección*; pero el libre albedrío del ángel es flexible a cosas opuestas *sólo antes de la elección y no después*" (*S. Th.*, *Ia*, *q.* 64, *a.* 2).

[30] *In* IV *Sent. d.*, 49, *q.* 1, *sol.* III *ad* 1 (ed. veneta, 1750, t. XIII, fol. 463 a).

6) Pero el fin último, que es la felicidad, si bien es un bien como objeto, es a la vez, y sobretodo (sobre el plano existencial), un deber y un proyecto de vida y, por eso, un "objeto de elección" para la voluntad creada. Es un hecho evidente - como es evidente la realidad del mal moral del pecado- que el hombre, como ya se dijo, *puede* elegir tanto al Infinito como a lo finito, los bienes pasajeros o la vida eterna. En consecuencia, la *electio* no mira sólo a los medios, sino también (*y especialmente*) el fin existencial, que no es solamente Dios (incluso para Santo Tomás, lo es *in paucioribus*)[31], sino que puede ser toda la gama de bienes terrenos (riquezas, placeres, carrera, fama, gloria... con la ciencia, el arte, la filosofía, la literatura, etc.). La inclinación natural, propia de la voluntad, mira a la felicidad en general, que es todo y nada hasta que sea determinada. Es el paso a esta determinación lo que constituye el actuarse de la libertad real existencial y exige el primado de la voluntad.

7) Santo Tomás reconoce, obviamente, esta polivalencia subjetiva de la felicidad y se preocupa de poner en guardia contra las seducciones de los bienes creados[32], en los cuales la mayoría de los hombres pone todavía la propia felicidad, buscándolos con una obstinación que llega al espasmo. Así se puede decir, con expresión heideggeriana, que la felicidad está en la "apertura" (*Offenheit*) de la libertad: "... (felicidad) que nunca elegimos por otra cosa, sino por sí misma. Pero también elegimos por sí mismos al honor, los placeres, la inteligencia y la virtud. Pues los elegiríamos o los desearíamos incluso si no nos viniese de ellos ningún otro bien. Y, sin embargo, los elegimos por

---

[31] "Como también por su complexión natural muchos hombres siguen a las pasiones, a las que sólo los sabios resisten" (*S. Th.*, Ia-IIae., *q.* 9, *a.* 5, *ad* 3).

[32] Cf. *S. Th.*, Ia-IIae., *q.* 2, *aa.* 1-8 (Santo Tomás considera las riquezas, los honores, la fama o gloria, el poder, el bien, la salud, la fuerza y la belleza... del cuerpo, los placeres, la ciencia...) Para el joven Tomás "... es accidental (*per accidens*) que este bien perfecto sea el placer o las riquezas, la virtud o cualquier cosa semejante" (IV *Sent.*, *d.* 49, *q.* 1, *sol.* 1; ed. cit., 473 a). Observamos: ¿Sólo *accidental (per accidens)*? ¿Esta elección no es la que decide si la vida es virtuosa o viciosa y, después, decide acerca de la vida eterna misma?

la felicidad, en cuanto que creemos que por ellos seremos felices"[33]. Por eso Santo Tomás puede decir: "Y como la mente es práctica por razón de este fin, hecho o acción, así también el apetito es de este fin particular"[34]. Así, si en la consideración formal de la relación objetiva el fin puede ser bueno o malo, en la consideración existencial del actuarse de la voluntad dominante se habla de mérito y de pecado.

8) Con este fin Santo Tomás observa: "*El objeto de la elección es lo bueno y lo malo*, y no lo verdadero y lo falso, que pertenecen al intelecto"[35]. Para el último fin existencial se trata ahora del bien y del mal en concreto, que es establecido, es decir, elegido por el singular en el secreto incomunicable de su libertad. Y es comentando a Aristóteles que Santo Tomás se torna más explícito: "Como el último fin es lo más amable, aquellos que ponen como sumo bien los placeres, aman más que todo la vida voluptuosa". Y explica: "Cada uno tiene como su vida aquello a lo que más se aficiona, como el filósofo filosofar y el cazador cazar, etc. Y como el hombre se aficiona sobre todo al fin último, es necesario que las vidas se diversifiquen según la diversidad del último fin (aquí,entonces, se habla de fin último concreto), pues el fin tiene razón de bien". Y el Angélico asigna tres tipos de existencia que corresponden casi exactamente -me parece- a los tres estadios de la existencia descritos por Kierkegaard: "Por tanto, se llama vida voluptuosa a aquella que pone el fin en el placer sensible, vida civil a aquella que pone el fin en el bien de la razón práctica, por ejemplo, en el ejercicio de las obras virtuosas, y vida contemplativa a aquella que pone el fin en el bien de la razón especulativa o contemplación de la verdad"[36]. Pero seguramente en esta elección la discreción

---

[33] *In* I *Ethic.*, lect. 9, nº 111. Por eso el Angélico habla de un "... constituir el fin para sí", de tal modo que "... la determinación de la acción y del fin se funda en la potestad del libre albedrío" (*In* II *Sent.*, *d.*, 25, *q.* 1, y *ad* 3; Mandonnet II 645 s.).

[34] *In* VI *Ethic.*, lect. 2, nº 1136. Y en general: "En todo lo que cae bajo elección la voluntad permanece libre, de tal manera que está determinada en su aspiración natural a la felicidad, pero no está determinada a esta o aquella cosa" (*In* II *Sent.*, *d.* 25, *q.* 1, *a.* 2; Mandonnet II, 649).

[35] *In* VI *Ethic.*, lect. 2, nº 1137.

[36] *In* I *Ethic.*, lect. 5, nn° 57-59.

es trabajo de la voluntad y, por eso, es una elección personal de moralidad y responsabilidad.

Entonces, también para SantoTomás es necesario distinguir el fin último formal (abstracto) -la felicidad en general-, al que cada uno tiende por impulso natural, del fin último concreto, esto es, existencial, que cada uno elige por propia cuenta (por ejemplo, la vida voluptuosa en lugar de seguir a la razón). El Angélico tenía, por otra parte, la fórmula existencial adecuada, afirmando que "la voluntad está indeterminada respecto del acto" y también "respecto del orden al fin". Sin embargo, estas fórmulas parecen bloqueadas en el punto de partida por la fórmula que las precede: "La voluntad apetece con necesidad el fin último" (*De Ver.* 22,6). Este fin último es la felicidad en general, a la cual la voluntad aspira "con cierta necesidad natural", y los demás bienes u objetos son relegados a la categoría de "medios" (*De Ver.* 22,5).

9) Ahora podemos restringir el nudo y aclarar la situación existencial de la libertad que es tensión dialéctica, precisamente, de intelecto y voluntad. Un texto del comentario tomista a la *Ethica* nos da los términos precisos en los cuales se ha estancado la posición de la escuela tomista, a pesar de la apertura moderna -si cabe la expresión- de la *Q. Disp. De Malo*. El texto presenta los siguientes momentos[37]:

a) El *objeto de la voluntad es el fin*: "Dice (Aristóteles) que la voluntad es más del fin que de aquello que se ordena al fin, porque queremos por razón del fin aquello que al fin se ordena. Y se quiere más aquello en razón de lo cual se quiere otra cosa". -El *respondeo* viene con un "distingo": hay fines y fines. Hay un fin formal, indeterminado, que es la felicidad en general (*bonum in communi*) hacia el que la voluntad tiende por inclinación natural y, por tanto, con necesidad; pero hay también un fin existencial, que es cierto bien concreto real existente y, entonces, ya en sí determinado (Dios, la vida virtuosa con la esperanza de la vida eterna, o, en vez, cualquier bien finito de esta vida temporal...). Éste debe ser objeto de elección, diga lo que

[37] *In* III *Ethic.*, lect. 5, nº 446.

diga Aristóteles, que, probablemente, no admitía la inmortalidad personal. Aquí toca a la voluntad decidir: decisión que constituye la libertad especificada en acto mediante una elección concreta radical.

b) El *objeto de la elección son los medios para el fin*: "Pero la elección es sólo de lo que se ordena al fin, y no del fin mismo, porque el fin se presupone como ya predeterminado. En cambio, lo que se ordena al fin es buscado por nosotros en orden al fin. Del mismo modo que queremos principalmente la salud, que es el fin de la medicina, y elegimos los medicamentos para sanarnos". -*Respondeo*: Está bien. Pero la sanidad que se quiere no es un fin presupuesto o predeteminado, sino que es objeto de un *consilium* y de una precisa elección concreta del proyecto de vida. Otro tanto, y más aún, dígase (como se ha visto) para los bienes universales de la existencia temporal enumerados arriba por el mismo Santo Tomás.

c) *La felicidad es una aspiración natural y no un objeto de elección*: "E igualmente, queremos ser felices, que es el último fin, y por esto decimos que lo queremos. Pero no es correcto decir que elegimos ser felices. Por tanto, la elección no es lo mismo que el querer". -*Respondeo*: Es verdad que no elegimos ser felices; sin embargo, debemos elegir, o sea, "determinar" entre las varias posibilidades, es decir, los bienes de la existencia, la que y lo que queremos que sea más satisfactorio para nuestra aspiración de felicidad -y de tal elección dependerá el completo implante de nuestra vida-[38]. Es en esta elección del fin existencial, que puede ser diversa de sujeto a sujeto, que la aspiración a la felicidad se hace a la vez operante y significativa, es decir, que es puesta en el medio de la batalla de la vida. En un texto precedente de este

[38] El mismo Santo Tomás distingue dos aspectos de la felicidad (*beatitudo*): "Uno, según la razón común de beatitud. Y así es necesario que todo hombre quiera la beatitud. (...) Pero también podemos hablar de la beatitud según una razón especial, es decir, en cuanto a aquello en lo que consiste la beatitud" (*S. Th.*, Ia-IIae., *q.* 5, *a.* 8). Desde el punto de vista existencial esta última expresión podría ser modificada así: "También podemos hablar de la beatitud según la razón *real* (*realem*) que cada uno elige, o en cuanto a aquello en lo cual cada uno juzga que habrá de obtener su beatitud".

comentario el mismo Santo Tomás extiende la *electio* a los fines existenciales: "Y así es totalmente perfecto lo que es siempre objeto de elección en razón de sí mismo y nunca por otro. Como se ve, así es la felicidad. Nunca la elegimos por otro, sino por sí misma. Elegimos también por sí mismos el honor, los placeres, la inteligencia y la virtud, pues los elegiríamos o desearíamos incluso si ningún otro bien nos viniese por ellos". Y, ahora, el momento de la elección existencial: "Y, no obstante, los elegimos por la felicidad, en cuanto que creemos que por ellos seremos felices"[39]. Ésta es la zona del "riesgo" existencial, sobre el cual debe aplicarse la reflexión de la prudencia para preparar la elección y, por eso, crear el espacio de la *Genzsituationen* (Jaspers).

10) El primado existencial, es decir, real de la voluntad en la elección de la libertad -el *appetitus boni in communi* es formal y escapa de la esfera existencial- es, por tanto, la exigencia primaria de la vida del espíritu. Esto está atestiguado también por la excelencia (en orden al acto) de las virtudes morales sobre las puramente intelectuales: "El hombre se dice totalmente bueno según las virtudes morales y no según las virtudes intelectuales, por la razón de que el apetito mueve a todas las potencias a sus actos". Todavía más precisamente, la cualidad buena o mala de los actos (virtuosos o viciosos) depende de la cualidad de la voluntad, que hace sus elecciones en consecuencia: "Todo el que tiene voluntad se dice bueno en cuanto que tiene una buena voluntad, porque por la voluntad usamos todo lo que tenemos. De ahí que no se llame bueno a un hombre porque tenga buen intelecto, sino porque tiene buena voluntad, pues la voluntad mira al fin como objeto propio. Y así lo que se dice: "Nosotros somos porque Dios es bueno", se refiere a la causa final"[40]. El principio vale también en el campo teológico: "Por el acto de la ciencia, o cualquier hábito semejante, el hombre puede merecer en cuanto que es imperado por la voluntad, sin la cual no hay mérito. Porque, como se dijo, la ciencia no perfecciona al intelecto para eso. No porque el hombre tenga ciencia se hace bueno al querer considerar, sino sólo capaz. Por eso -atiéndase bien (!) cuando se quiere afirmar la excelencia del intelecto- la mala voluntad no se opone a la ciencia o al arte, como a la prudencia, a la fe o a la templan-

[39] *In* I *Ethic.*, lect. 9, nº 111.

[40] *S. Th.*, Ia., *q.* 5, *a.* 4, *ad* 3 (es el "leitmotif" de la reflexión existencial").

za"[41]. Bajo esta perspectiva, que es la situación existencial de la persona -por eso ni totalmente práctica ni totalmente especulativa- como constitutiva y definitiva para el éxito final de nuestro ser y del significado último de la vida del espíritu, el primado de la voluntad no destruye sino que se convierte en una ventaja para la misma inteligencia[42], según una consonancia de integración recíproca.

Por tanto, la fórmula de esta integración dialéctica está fundada sobre la distinción de tres planos de consideración, a saber, formal, metafísica y existencial: 1) *Formalmente*, el intelecto funda toda la actividad voluntaria, pero más como "condición" que como causa, porque es la voluntad la que se mueve a sí misma. 2) *Bajo el aspecto metafísico* el bien, que es objeto de la voluntad, y el fin, que es la perfección final, comprende en sí la verdad y las perfecciones de todas las facultades del hombre. 3) Por eso, *bajo el aspecto existencial*, o sea, del dinamismo de la acción y de la formación de la persona mediante el ejercicio de la libertad, la voluntad tiene el primer puesto no sólo como principio motor universal activo, sino también, y sobre todo, como principio formal moral: *Homo dicitur bonus propter voluntatem bonam.*

Una vez precisada la relación dialéctica entre intelecto y voluntad, tocaría ahora investigar la naturaleza profunda de la actividad voluntaria por

---

[41] *Q. De virtutibus in communi, a.* 7, *ad* 5 (Marietti 725 b). Y un poco más abajo: "En cuanto a su naturaleza el hombre es bueno según algo *secundum quid*, y no del todo *simpliciter*. (...) Pues se dice *bueno del todo y absolutamente simpliciter autem et totaliter* al que tiene una voluntad buena, porque por la voluntad el hombre usa todas las demás potencias. Y por eso la voluntad buena hace al hombre bueno *simpliciter*; y también por eso la virtud de la parte apetitiva, según la cual la voluntad se hace buena, es la que hace bueno *simpliciter* al que la tiene" (*Q. cit. a.* 9, *ad* 15; Marietti 733 a).

[42] Parece ya afirmarlo un texto juvenil: "Aunque el juicio no pertenezca a la voluntad en sentido absoluto, sin embargo el juicio de la elección, que tiene el lugar de una conclusión, pertenece a la voluntad en cuanto que en ella permanece la capacidad (*virtus*) de la razón" (*In* II *Sent., d.* 24, *q.* 1, *a.* 3, *ad* 2; Mandonnet II, 597). Pero sobre el plano existencial hay un "*iudicium electionis*" propio del fin, que funciona como principio.

la otra parte, es decir, bajo el aspecto -sospechado por el pensamiento antiguo (estoicos...) y afirmado por la Escritura- de que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios y que esta imagen se da sobre todo en la voluntad, que es por excelencia causa de sí (*causa sui*) en nominativo, o sea, actividad originaria y originante. Santo Tomás, tratando acerca de la emanación de las facultades del alma, excluye que la voluntad emane del alma mediante la inteligencia[43], y con eso la sustrae de la dependencia de la inteligencia en sentido eficiente. Del mismo modo, el Angélico afirma que "...aunque el intelecto sea primero que la voluntad en absoluto, sin embargo por la reflexión se hace posterior a la voluntad. Y así la voluntad puede mover al intelecto"[44]. Pero, ¿cuál es la naturaleza de esta reflexión?: ¿es reflexión del intelecto o reflexión de la voluntad? La reflexión del intelecto puede versar tanto acerca del acto de conocer como sobre el objeto conocido y sobre el mismo acto y objeto de la voluntad. ¿Y la reflexión de la voluntad? Será, por analogía, un querer querer, un querer quererse, un quererse a sí misma queriendo lo querido... Pero todavía se trata, me parece, de expresiones formales, hasta que no se toque la peculiaridad de la voluntad como participación de la actividad creativa de Dios como espíritu, según el texto del Damasceno citado en el prólogo a la I*a*-II*ae.*: "Porque, como dice el Damasceno, se dice que el hombre está hecho a imagen de Dios -en cuanto que por imagen se significa como intelectual y con libre albedrío y potestativo por sí mismo- (...) queda considerar su imagen, es decir, el hombre, en cuanto que es principio de sus obras, teniendo libre albedrío y poder sobre sus obras" (cf.: Damascenus, *De fide orth.* II, 12; P. G. 94, c. 920). ¡La "imago Dei" es sobre todo la libertad!

Entonces se puede concluir -y era el primer objetivo de estos apuntes- que la concepción tomista de la libertad no cae, ciertamente, bajo la fórmula del intelectualismo espinosiano, reprochada por Fischer. No obstante, parece

---

[43] Sin embargo, la inteligencia emana primero: "La voluntad no procede directamente de la inteligencia, sino de la esencia del alma, aunque presuponiendo la inteligencia. De ahí que no se siga de esto un orden de dignidad, sino sólo de origen, por el cual el intelecto está naturalmente primero que la voluntad" (*De Veritate, q.* 22, *a.* 11, *ad* 6; Leon. 640 a). Cf.: *De Caritate* 3 *ad* 12.

[44] *De Veritate, q.* 22, *a.* 12, *ad* 1 (Leon. 642 b).

innegable un *alone* o un fondo casi intelectualista. Y en esta dirección rígida fue interpretado por la escuela, desviada a veces en la imprudencia de conclusiones preocupantes en torno del problema de la elección divina y de la predestinación[45], que repugnan tanto al creyente como al hombre común.

El segundo objetivo de estas notas era una confrontación entre la concepción tomista, en el sentido dinámico que fue delineado, y la moderna. Una confrontación que puede limitarse a unas pocas observaciones esenciales.

La primera observación es que para la filosofía moderna la libertad no es una "propiedad" del alma o de una facultad (la voluntad) sino que constituye la esencia del espíritu mismo. La tradición escolástica, y también la tomista, había interpretado (y fundado) la libertad refiriéndose al objeto: el dominio que ejerce la voluntad sea sobre el objeto, sea sobre el acto, se actúa mediante un juicio de indiferencia, es decir, mediante la "separación" del objeto -que es un modo bastante extraño de dominar el acto y el objeto para realizar la elección-. Donde Santo Tomás habla de *inclinare* e *inclinatio*, de *consilium* y de *imperium*, y, por tanto, de ejercicio de actividad con la tensión y la intensidad del empeño por el bien (o por el mal), no parece que emerja ninguna tensión o ninguna dialéctica y todo se refiere, sea en el principio como en el final, a la racionalidad del acto libre. El intelectualismo de esta posición es la inversión del de Espinosa y de los idealistas trascendentales. Los momentos son dos:

1.- La indiferencia de la libertad consiste en la potestad dominadora de la voluntad no sólo sobre su acto hacia el que mueve (*ad quem movet*), sino incluso sobre el juicio desde el cual es movida (*a quo movetur*).

---

[45] A este respecto en la *Q. De Caritate*, tratando del amor a los condenados ("... como obras de Dios en las que se manifiesta su divina justicia"), el Angélico tiene una observación insólita: "Debemos amar (*diligere*) a los que aún no están condenados, aunque Dios sabe que se condenarán, porque eso a nosotros no nos consta y, además, la presciencia divina no excluye de ellos la posibilidad de llegar a la vida eterna" (*a.* 8, *ad* 9; Marietti 775 a). Aquí parece claro que la presciencia no se funda y no funda una relación de causalidad.

2.- La raíz próxima e inmediata de la libertad en la voluntad es la indiferencia del juicio en la razón[46].

El ilustre tomista no puede aportar ningún texto del maestro donde se hable de la indiferencia como constitutiva de la libertad; aunque se hace fuerte en el principio aristotélico al cual (en su contexto) recurre también el Aquinate, pero que el discípulo malentiende: "La raíz de toda la libertad se encuentra en la razón". Santo Tomás explica, en efecto, la originalidad del acto humano respecto del comportamiento instintivo del animal, por el dominio que tiene la razón sobre el acto del juicio: "El hombre, por virtud de la razón, que juzga acerca de los operables, puede juzgar acerca de su juicio, en cuanto que conoce la razón del fin y de lo que al fin se ordena, y la relación y el orden de uno a otro; y por eso no es causa de sí sólo en el obrar, sino también en el juzgar. Por eso se dice que tiene libre albedrío, lo que equivale a decir, libre juicio acerca de lo que debe o no debe obrar"[47]. Bien. Pero, ¿cómo llega el intelecto a este juicio? En cuanto reflexiona sobre el acto y sobre el objeto. De acuerdo. Pero, como se trata del último juicio práctico y, más propiamente, del "practico-practicum", que ahora se llama "existencial", el intelecto (como se ha visto) depende de la voluntad, la cual, por tanto, orienta -ya en la elección existencial del fin último- al intelecto o a la razón para orientarse en una bien definida dirección, que está en función del fin (pre-)elegido. Y es el mismo Santo Tomás, me parece, quien viene a recordar el camino justo, es decir, a explicar la naturaleza de dicho juicio: "El juicio al que se atribuye la libertad es el juicio de la elección y no el juicio por el que el hombre sentencia

---

[46] IO. A. S. THOMA, *Philos. Nat.*, P. IV, *q.* 12, *a.* 2; ed. cit., pp. 387 a y 389 a. La raíz metafísica de esta flexión formal-racionalista de la libertad se puede indicar en el olvido del ser (*esse*) como acto, sustituido por la *existentia* como hecho, también en la escuela tomista, y en la asunción de la distinción de *essentia et existentia* y, en consecuencia, de la reducción total de la relación de creatura-Creador a la dependencia extrínseca.

[47] *De Veritate, q.* 24, *a.* 1, in fine; Leon. 681 a. Y, según Santo Tomás, ésta es también la enseñanza patrística: "Tanto Damasceno como Gregorio (Nysseno) y también Agustín ponen a la razón como causa del libre albedrío" (*Q. cit., a.* 2, *ad* 4, Leon. 686 b - Véase también *a.* 1, *ad* 16). La razón profunda, como lo recuerda el mismo Santo Tomás, es la creación del alma a imagen de Dios, como ya se dijo.

sobre las conclusiones en las ciencias especulativas, pues la elección misma es cierta ciencia de lo predeliberado"[48]. En este dinamismo de la libertad, que invade la vida de todo hombre apenas posee el uso de la razón, está sobre todo el paso de la aspiración natural a la felicidad -todavía indeterminada- a la determinación concreta de la felicidad, o sea, a la elección del tipo de bien concreto en el que se quiere poner y buscar la propia felicidad. Aquí la primera y la última decisión pertenecen a la voluntad. El entrar *después* en acción la razón, para sopesar también los fines existenciales y después elegir los medios adecuados, supone la orientación de la elección por parte de la voluntad misma. Esto, como se dijo, está claramente en Santo Tomás y sorprende que sus comentadores lo dejen en la sombra.

Nos parece importante, para afirmar la "mens Doctoris Angelici" sobre la esencia de la libertad, la explicación de la diferencia entre la libertad de Dios y la libertad del hombre. Diferencia que está fundada sobre el *diverso modo*, sea de ser como de conocer: "El libre albedrío se encuentra de modo distinto en nosotros, los ángeles y Dios, pues, variado lo primero, es forzoso que varíe lo postrero". Nótese ahora la ausencia total de la *inclinatio*, que es propia del *appetitus* en general y, por tanto, mucho más del *appetitus rationalis*, que es la voluntad:

A) "Ahora bien, la facultad del libre albedrío presupone dos cosas, a saber, la naturaleza y la facultad cognoscitiva. La naturaleza divina es increada, y es su ser y su bondad; por eso en ella no puede haber defecto alguno, ni en cuanto al ser, ni en cuanto a la bondad. Pero la naturaleza humana y la angélica son creadas, *originadas de la nada*; por eso, en lo que tienen de propio, son capaces de defeccionar". Me parece que es el argumento de la III[a] vía, fundada sobre la contingencia, aplicado a la acción moral.

B) "Y por esto, el libre albedrío de Dios no es flexible al mal de ningún modo; pero sí lo es, considerado en su capacidad natural, el libre albedrío del hombre y del ángel". Pero, ¿cuál es la causa que en concreto los hace curvarse? El conocimiento.

---

[48] *De Veritate, q.* 24, *a.* 1, *ad* 17; Leon. 693 b.

C) "El conocimiento, en efecto, se encuentra de modo distinto en el hombre, en Dios y en los ángeles. *El hombre tiene un conocimiento oscurecido, que toma noticia de la verdad mediante el discurrir*; de ahí que tenga duda y dificultad en el discernir y el juzgar"[49]. Pero, ¿por qué cayó el ángel, cuyo conocimiento, si bien finito, era clarísimo?

Por tanto, es necesario observar que la libertad, por lo que respecta a su *cualidad* metafísica, que es la capacidad de elección, es y debe ser idéntica en Dios y en las creaturas espirituales. Y es por esto que se llama "capax Dei" a la creatura espiritual. La diferencia está en la *potencia* operativa, que es inifinita en Dios y finita en la creatura; no en la libertad, como cualidad que es en sí indivisible.

Sin embargo, confieso que las expresiones tomistas (especialmente las del *De Veritate*) a que recurren los comentadores me dejan perplejo. Por ejemplo: a) "Dado que para nuestra operación concurren tres cosas, a saber, el conocimiento, el apetito y la misma operación, *la razón de toda la libertad depende del modo de conocimiento*", para concluir, b) "... *de donde que la raíz de toda la libertad está fundada en la razón* (*in ratione constituta*). De ahí que, tal como algo se compara a la razón, así se compara al libre albedrío"[50]. Este rígido paralelismo entre voluntad y razón con la dependencia (¡casi!) total de la voluntad respecto de la razón no sólo va contra la experiencia, sino que destruye la responsabilidad moral misma, lo que ciertamente ni los tomistas ni Santo Tomás pretenden afirmar.

---

[49] *De Veritate, q.* 24, *a.* 3; Leon. 688 a.

[50] *De Veritate, q.* 24, *a.* 2; Leon. 685 b. El argumento de Santo Tomás es rigurosamente formal: "Juzgar acerca del propio juicio es sólo de la razón, que reflexiona sobre su acto y que conoce las relaciones de las cosas sobre las que juzga y mediante las que juzga" (l.c.). Pero, como el mismo Santo Tomás ha reconocido explícitamente, *también* la voluntad reflexiona sobre sí misma: "... del mismo modo la voluntad quiere querer y que el intelecto entienda y quiere la esencia del alma... por lo cual también la voluntad misma cuando se aplica a las potencias del alma ... inclina a cada una [también al intelecto] a su operación propia" (*De Veritate, q.* 22, *a.* 12; Leon. 642 b).

También Santo Tomás, recurriendo al Damasceno y a San Bernardo[51], atribuye la "razón de imagen" del hombre respecto de Dios en modo especial a la libertad. El recurso al Damasceno constituye nada menos (como se ha visto) que el tema programático de toda la consideración moral de la Prima Secundae: "Porque, como dice el Damasceno, se dice que el hombre está hecho a imagen de Dios, en cuanto que por imagen se significa como intelectual y con libre albedrío y potestativo por sí mismo"[52]. San Bernardo, que retoma la tradición agustiniana, distingue tres libertades en el hombre: "...del pecado, de la miseria y de la necesidad". Esta última es la *libertas arbitrii*, que permaneció intacta en el hombre también después del pecado hasta el punto de que -a diferencia de Kierkegaard, como después se dirá-: "...si el libre albedrío sigue a la voluntad de tal modo que, si ella no deja de existir, no carezca de él, entonces, del mismo modo que la voluntad siempre perdura, tanto en el bien como en el mal, también el libre albedrío persevera completo, tanto en el bien como en el mal". En esto consiste propiamente la *ratio imaginis*[53]: la "intellectualitas", recordada por el Damasceno quedó en la sombra tal vez porque se refiere directamente a las otras dos libertades, es decir, *consilii* y *complaciti*, que han caído y disminuido por el pecado original.

Ciertamente, en la flexión al mal de la creatura espiritual, y especialmente (¡¿solamente?!) en el hombre, interviene el oscurecimiento. Sin embargo, antes que causa de la elección -sea justa y virtuosa (mérito) o errada y viciosa- es el efecto de la "inclinatio" que la voluntad se da a sí misma y después comunica, como se ha visto, a las demás potencias y, sobre todo, al intelecto, que por eso juzga y guía en cuanto que ya el sujeto, es decir, la

---

[51] "Se ve que el hombre es a imagen de Dios porque tiene libre albedrío, como dice el Damasceno y también Bernardo" (*De Veritate, q.* 24, *Sed contra* 1; Leon. 685 a).

[52] *S. Th., Ia-IIae., Prologus*. Para el texto del Damasceno remitimos al *De fide orthodoxa*, lib. II, c. 12 (PG 94, col. 920 B), arriba citado.

[53] "En estas tres libertades está contenida aquella para la cual fuimos creados a imagen y semejanza del Creador; y cierta imagen, en la libertad de juicio, está consignada como semejanza en reliquia de las otras dos" (S. BERNARDUS, *De Gratia et libero arbitrio*, c. IX; PL 182, col. 1016 B). Santo Tomás recuerda estas tres libertades en *De Veritate, q.* 24, *a.* 1, *ob.* 11 y *ad* 11 (Leon. 678 b y 682 b).

persona se ha orientado en la elección con un acto de libertad[54]. En este sentido, es necesario reconocerlo, la reflexión existencial de Kierkegaard ha visto mejor, o sea, de modo más metafísico y cristiano[55]. El planteo de la consideración de Kierkegaard es muy simple, exquisitamente moderno y, a la vez, profundamente cristiano.

1) *El punto de partida* está en el sujeto concreto, que es el yo del hombre entendido como síntesis de finito e infinito y, en consecuenia, como un relacionarse del yo consigo mismo (la libertad como posibilidad): "El hombre es espíritu. Pero, ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. ¿Y el yo qué es? Es una relación que se relaciona consigo. El yo no es la relación, sino el relacionarse consigo mismo". Pero el yo del hombre, que es una creatura, es una relación puesta inicialmente "por otro" (Dios), al cual, por tanto, debe referirse el yo en su reportarse a sí mismo. Si no lo hace, cae en la desesperación (el pecado). Entonces, puede obtener el equilibrio, la quietud, y permanecer en tal estado sólo si, entrando en relación consigo mismo, se pone en relación con lo que ha puesto la relación completa. De aquí la fórmula de la salvación de la libertad: "Entrando en relación consigo mismo, queriendo ser él mismo, el yo se funda en transparencia en el poder que lo ha puesto"[56]. Es el momento existencial-metafísico. Bajo este aspecto el yo (como el Singular) no es simple sujeto en el sentido clásico o idealista, sino el principio tensorial de la elección en la síntesis de finito y de Infinito que es el espíritu. Lo cual corresponde al "la voluntad se mueve a sí misma y por esto mueve a todas las otras potencias", aunque añade la relación a Dios como fundante.

2) *El punto de crisis* es la relación del yo a Dios para la constitución de la libertad como realidad (el reduplicarse del yo, como "ser delante de Dios"). El yo, como principio del relacionarse de (en) la relación, deviene en

---

[54] También Santo Tomás: "Cuando el intelecto entiende que la voluntad quiere, toma en sí mismo la razón del querer" (*De Veritate, q.* 22, *a.* 12; Leon. 642 b).

[55] Sigo el admirable análisis de la libertad en la *Malattia mortale* (1848). Las páginas remiten a la edición en el vol. "Opere", Firenze, 1972, p. 621 ss.

[56] *La malattia mortale*, P. I, A, a; "Opere", ed. cit., p. 625 s.

conformidad de la "medida" que él asume para obrar la relación misma, y puede tener muchos grados: el primero es la ignorancia de tener un yo eterno (es decir, espiritual); el segundo es la conciencia de poseer un yo en el que hay algo de eterno pero aquí se permanece todavía en la inmanencia, o sea, en la determinación del yo humano o del yo cuya medida es el hombre: "Pero este yo adquiere una nueva cualidad y cualificación por el hecho de que es un *yo de frente a Dios*. Este yo no es más el yo meramente humano, sino que es lo que, esperando no ser malentendido, llamaría un *yo teológico*"[57]. Para el inicio del actuarse efectivo de la libertad no nos podemos contentar con la vaga aprehensión del bien en común y con la inclinación hacia el bien universal, sino que es necesario empeñar la propia elección mediante la referencia de la propia vida a Dios, Creador del mundo, y a Cristo, Salvador del hombre. Éste es el empeño de una libertad como la del hombre que tiene una realidad y una estructura histórica, después de la Encarnación: la relación de Dios al hombre en Jesucristo, el Hombre-Dios.

3) *La caída de la libertad es obra de la voluntad*. Como Santo Tomás (aunque con un sentido existencial más agudo) también Kierkegaard entiende a la voluntad como "motor omnium" y puede aclarar de modo más pertinente y profundo la caída en el mal y en el pecado. Veamos: el hombre, como espíritu, está siempre en tensión, su vida no conoce treguas, es "actualidad". Y lo que se debe poner de relieve aquí es que la caída en el pecado oscurece el conocimiento y, si el pecado continúa, crece también la oscuridad de la mente. La explicación es un ensayo de profunda antropología dialéctica y supera y llena, a mi entender, la laguna que queda en la explicación tomista,

---

[57] *La malattia mortale*, P. II, c. 1; "Opere", ed. cit., p. 663 a. Y éste es también el fundamento de la fe, que libera al hombre de aislarse en lo finito y, por eso, de la desesperación (*Fortvivlelse*): "Poniéndose en relación consigo mismo, y queriendo ser él mismo, el yo se funda transparente en la potencia que lo ha puesto" (*op. cit.*, B, c; "Opere", p. 645). En el *Esercizio del Cristianesimo*, que continúa con la fundación del yo teológico, se introduce el principio de la "contemporaneidad" (*Samtidighed*) que es "el yo delante de Dios en Cristo" como Dios en el tiempo, del que se habla expresamente también en la conclusión de *La malattia mortale*.

a la cual se asemeja de modo impresionante[58]:

a) (*Relación directa entre conocer y querer*): "Por tanto si un hombre, en el mismo momento en que ha conocido el bien no lo hace, entonces se entibia el fuego del conocimiento. Y después (¡atiéndase bien!) queda el problema acerca de qué piensa la voluntad respecto de lo que se ha conocido". La voluntad es, por tanto, la rémora de la inteligencia.

b) (*Posición dominante de la voluntad*): "La voluntad es un principio dialéctico y tiene bajo ella toda la actividad del hombre. Si no le place lo que el hombre ha conocido, no nos resulta ciertamente que la voluntad se ponga enseguida a hacer lo contrario de lo que ha hecho la inteligencia; oposiciones tan fuertes son ciertamente muy raras. Pero la voluntad deja pasar un poco de tiempo de manera que puede tener un *ínterin*: ¡esperemos hasta mañana, para ver cómo van las cosas!". Es el dilatar para evitar el "riesgo" de la elección de la fe ("delante de Dios").

c) (*Oscurecimiento voluntario de la inteligencia*): "En el entretiempo la inteligencia se oscurece[59] cada vez más y los instintos más bajos toman cada vez más el manejo; ¡ah!, el bien se debe hacer enseguida, apenas conocido (he aquí la razón de por qué en la pura idealidad el paso del pensar al ser se hace con tanta facilidad, porque todo aquí se hace enseguida); pero la fuerza de la naturaleza baja está en el demorar las cosas".

d) (*Confabulación o connivencia de la inteligencia y la voluntad en el mal*): "Cuando el conocimiento llega a ser lo suficientemente oscu-

---

[58] Todavía sigo *La malattia mortale*, P. II, c. II; "Opere", ed. cit., p. 671.

[59] También Santo Tomás conoce este oscurecimiento, pero parece callar el aspecto existencial: "El hombre tiene un conocimiento ensombrecido, que toma noticia de la verdad mediante el discurrir, de donde le vienen la duda y la dificultad en el discernir y el juzgar. [...] Cuando elige, el hombre tiene dificultad por la incertidumbre y la dubitación" (*De Veritate, q.* 24, *a.* 3 in fine; Leon. 688 ab).

ro[60], la inteligencia y la voluntad pueden entenderse mejor; al final, están completamente de acuerdo, porque la inteligencia ha tomado el puesto de la voluntad y reconoce como perfectamente justo lo que ella quiere". Una vez que la inteligencia ha sido sojuzgada por la voluntad, asume la cualidad y, sobre todo, la perversión, en una simbiosis de compromiso y complicidad recíproca: "Tal vez una gran masa de hombres viven así: poco a poco intentan oscurecer su conocimiento ético o ético-religioso que los quiere llevar a decisiones o consecuencias que no agradan a su naturaleza inferior, y extienden, en vez, su conocimiento estético o metafísico que, desde el punto de vista ético, es distracción". Es el *divertissement* de Pascal en el cual attoga toda idealidad moral y religiosa en el naufragio de la libertad. En este punto Kierkegaard pone de relieve el "paso de cualidad" entre la concepción socrática del pecado como ignorancia, o sea, que no existe, y la concepción cristiana del pecado como efecto de la libertad, o sea, que "...el hombre peca no porque no haya comprendido el bien, sino porque no lo quiere comprender". Es decir, mientras Sócrates -y todo el intelectualismo antiguo y moderno- declara que quien no hace el bien no lo ha comprendido, el Cristianismo va un poco más atrás y dice que no lo ha comprendido porque no lo ha querido comprender, y esto porque no quiere el bien. La voluntad, por eso, se ha entrometido en el corazón de la inteligencia y la ha perdido.

Pero en la dialéctica cristiana de intelecto y voluntad hay una situación todavía más grave, en la que se consuma la consecuente traición del ideal: "Y después (el Cristianismo) enseña que un hombre hace el mal (ésta es la verdadera obstinación), si bien comprende el bien, o deja de hacer el bien aunque lo comprenda. En suma -concluye Kierkegaard- la doctrina cristiana del pecado está llena de reproches contra el hombre, es una acusación, es el

---

[60] También Santo Tomás admite que "...el pecado de la voluntad acaece al apetecer éste o aquel fin, o al eligir ésta o aquella cosa útil". El defecto de la razón está en el juzgar respecto de los bienes particulares, donde puede ser perdida por las "...facultades inferiores que se mueven intensamente hacia algo [con la consecuencia de que] interceptando el acto de la razón para que no proponga a la voluntad su juicio respecto del bien de manera límpida y firme" (*De Veritate, q.* 24, *a.* 8; Leon. 700 b). Para Kierkegaard la responsabilidad radical es de la voluntad.

derecho de abrir una querella contra el hombre que la divinidad se permite reclamar"[61]. En consecuencia, la responsabilidad del bien y del mal, para Kierkegaard como para Santo Tomás, tiene como raíz primera a la *voluntas bona vel mala* -concordes en la concepción cristiana de la responsabilidad como constitutivo moral de la persona-.

La diferencia entre estos dos sumos intérpretes del misterio de la salvación del hombre está en que Kierkegaard coloca el conflicto dialéctico en el interior del yo que está llamado a decidir sobre sí mismo, a elegir la "cualidad" del propio ser en la tensión de tiempo y eternidad delante de Dios y delante de Cristo. Inmerso en el tiempo histórico, que está dominado por la venida del Hombre-Dios, el yo teológico tiene como consecuencia dos formas o etapas hacia la salvación: ser de frente a Dios y ser de frente a Cristo. El yo, incluso en sentido moderno como unidad de conciencia y autoconciencia, es el verdadero principio operante (*ut quod*, según los escolásticos) y las diversas facultades sensibles y espirituales, comprendidas el intelecto y la voluntad, son principios auxiliares (*ut quibus*, según los escolásticos). Para el pensamiento moderno, y también para Kierkegaard, el hombre opera como un yo consciente y por eso la autoconciencia no es simplemente un *quid comitans* o *concomitans*, sino el verdadero *principium quod* de la esfera existencial. Por eso, retomando el principio ya enunciado arriba, esto es, "más idea de Dios, más yo", ahora se debe agregar: "más idea de Cristo, más yo". La estructura y consistencia del yo depende de la "medida" que se asume: "Un yo es cualitativamente lo que es su medida. En el hecho de que Cristo es la medida se expresa de parte de Dios con la máxima evidencia la inmensa realidad que tiene el yo, porque sólo en Cristo es verdad que Dios es meta y medida o medida y meta del hombre"[62]. Por tanto -y esta conclusión vale para la concepción cristiana de todos los tiempos porque para el Cristianismo el tiempo *post Christum natum* no es indiferente (*adiáforon*)[63], sino que se ha convertido en el *kairós* de la salvación- si la fe en Dios como Absoluto metafísico y la fe en Cristo como el único Salvador (Hombre-Dios) son un punto de llegada de la libertad, entonces

---

[61] *La malattia mortale*, l.c., "Opere", p. 671 s.

[62] *La malattia mortale*, P. II, B; "Opere", p. 682.

[63] La expresión es usada por Aristóteles. *Metaph.* XII, 9, 1074 *b* 36.

sobre el plano existencial también constituyen el fundamento para alcanzar la verdad de la salvación y la salvación de la libertad.

Epilogus brevis: "la exigencia existencial" de la libertad.

1) La dialéctica tomista de intelecto y voluntad en la fundación del acto de elección está a las antípodas de la dialéctica moderna; en particular, de la de Fichte y de Hegel. En ésta hay una identificación absoluta de intelecto y voluntad de tal manera que el uno absorbe a la otra, por ejemplo, la Razón en Fichte y Hegel, la Voluntad en Schleiermacher, la "existencia" en Sartre...

2) Para la comprensión de la posición tomista, incluso quedando firme el primado formal de la inteligencia sobre la voluntad, es necesario tener en cuenta la exigencia moderna del puesto ciertamente *aeque primario* que tiene en la dinámica del acto libre la prioridad y, por tanto, la superioridad de la voluntad en la *motio quoad exercitium*: "Sólo la creatura racional es capaz de Dios porque sólo ella puede conocerlo y amarlo explícitamente" (*De veritate*, q. XXII, a. 2 ad 5). Se nos plantean estas cuestiones al respecto:

a) Si se puede llamar *motio* la comprensión de parte del intelecto y la presentación del objeto, que es el bien y el fin.

b) Si se puede *a rigore* atribuir al intelecto la "*comprehensio*" del bien y del fin.

c) Atribuyendo (como parece hacer Santo Tomás) a la voluntad la simple *intentio finis in communi*, es decir, la aspiración a la felicidad indeterminada, y al libre albedrío la elección de los medios (*electio est eorum quae sunt ad finem*), ¿no nos quedamos en el ámbito formal de las potencias como *principia quibus* y dejamos en la sombra al yo como sujeto espiritual operante *ut quod*?

d) La elección decisiva en la esfera existencial mira a un *fin último concreto*, o sea, a un cierto tipo de bien en el que cada uno decide poner y buscar la propia felicidad, es decir, el tipo de felicidad que prefiere. Sólo

mediante tal *electio finis* en concreto el hombre actúa la propia moralidad. La *inclinatio naturae* al *bonum in communi* la precede y la *electio mediorum* la sigue o sea, la presupone.

e) También Santo Tomás admite que en la elección concreta del *finis*, como la propia *beatitudo* en concreto, es la voluntad de cada uno la que decide libremente y mueve, o sea, guía en esa dirección particular al intelecto a convencerse del fin particular (creado o increado) y a sugerir, es decir, a elegir en consecuencia los medios.

3) Sin embargo, parece que no faltan en Santo Tomás auténticos puntos existenciales (quasi) contrastantes con su tratamiento formal: a) La inversión de la fórmula aristotélica *causa sui* del ablativo al nominativo, donde se intenta, obviamente, indicar el sujeto espiritual en el momento de la elección concreta del fin último; b) El primado del momento subjetivo sobre el objetivo en el actuarse de la libertad como explicación del *causa sui*, parece a veces reconocido expresamente sin restricciones: "El libre obra por causa de sí, en cuanto causa final de la obra y en cuanto causa motora (el fin concreto y el sujeto concreto). Pues el libre obra *propter se* como propio fin, y *a se*, porque se mueve a obrar por la propia voluntad"[64]; c) También en la consideración de la verdad revelada de la creación del hombre a imagen de Dios (Gen 2, 7) el Angélico acoje la exégesis de los Padres, que ve la razón de imagen sea en el intelecto sea en la voluntad, aunque a veces sólo nombra a la voluntad: "Y el hombre es lo más semejante a Dios entre las creaturas después de los ángeles. (...) Pero no en cuanto al cuerpo, sino en cuanto al alma, que tiene una voluntad libre, y que es incorruptible, en lo cual se parece a Dios más que las demás creaturas"[65]; d) Esta razón de imagen de Dios en el hombre es referida expresamente con el mismo derecho tanto al conocimiento como al amor de sí: "De otro modo (aparece la semejanza de la Trinidad en las creaturas) según la operación misma. Y así está representada sólo en la creatura racional, que

---

[64] *In Ev. Ioannis lectura*, c. XV, lect. III, 2; ed. Taur. nº 2015. El "causa sui" aquí parece estar en ablativo; pero no quita sino que intensifica, en el contexto, el dominio de la voluntad del sujeto.

[65] *In Symb. Apost., a.* 1; "Opuscula Theologica" ed. Taur, t. II, nº 886.

puede entenderse y amarse, como también Dios, y así puede producir un verbo y un amor de sí. Esta se llama semejanza natural de imagen"[66]; e) En la admirable *circulatio* de mutua causalidad entre intelecto y voluntad, para llegar a la decisión definitiva (*deliberatio*) el hombre, como espíritu finito y corrompido por el pecado, debe ser movido por DIOS: "... y mucho más el libre albedrío del hombre débil después del pecado, por lo cual se le dificulta el bien por la corrupción de la naturaleza"[67]. Es el aspecto desarrollado por Kierkegaard en *La malattia mortale* (1848).

Nuestra anhelada conclusión es, por tanto, que la concepción de la libertad en Santo Tomás, aún moviéndose detrás de las huellas del intelectualismo clásico, tiene notables espirales para satifacer la exigencia moderna de la principalidad del yo y, en consecuencia, del acto de elección del "fin concreto existencial" como dialéctica de la relación doble del yo a sí mismo y a Dios (Kierkegaard), que es fundamental y constitutiva del acto de elección. Es verdad que el juicio "practico-practicum", con que se actúa el *imperium*, es un acto de la razón; pero supone la causalidad de la voluntad, que está siempre alerta: "Pues entre las potencias del alma el primer motor al ejercicio del acto es la voluntad"[68].

Una lectura más cuidadosa y dócil de los textos tomistas sobre nuestro arduo tema, especialmente en la Ia-IIae., fácilmente encontraría argumentos para matizar, sea la interpretación intelectualista, sea voluntarista, de la libertad. Queda, de todos modos -y ayuda remitirnos a las consideraciones precedentes-, que para Santo Tomás:

1) La voluntad procede directamente del alma por sí misma, y no

---

[66] *De Potentia, q.* IX, *a.* 9. Extraño pero importante este punto de apertura a la exigencia moderna de la emergencia (primacía) del sujeto en la reflexión, tanto en el conocer como en la voluntad (*cognitio sui et amor sui*).

[67] *S. Th.*, Ia-IIae., *q.* 109, *a.* 2, *ad* 1. El punto está indicado en un célebre texto aristotélico de la Ética a Eudemo (VII, 14, 1248 a 14), que ya había sido citado (Ia-IIae., *q.* 9, *a.* 6).

[68] *S. Th.*, Ia-IIae., *q.* 17, *a.* 1; cf. *q.* 9, *a.* 1.

mediante la inteligencia[69], y que...

2) "El primer acto de la voluntad no procede de la ordenación de la razón, sino de un instinto natural o de una causa superior"[70]. ¿Qué significa este "o"? ¿Es disyuntivo o copulativo?

3) El primado de la voluntad en la vida espiritual: "La voluntad mueve a la razón a su fin. Por eso, nada prohíbe que, bajo la acción de la voluntad, el acto de la razón tienda al fin de la caridad, que es unirse a Dios. Pues la oración tiende hacia Dios, como movida por la caridad de la voluntad...". Y, completando este texto un poco más adelante: "La voluntad mueve a las otras potencias del alma hacia sus fines, como ya se dijo. Y por eso la religión, que radica en la voluntad, ordena los actos de las otras potencias a la reverencia de Dios. Pero entre las demás potencias del alma la más alta y más cercana a la voluntad es el intelecto; y por eso, después de la devoción, que pertenece a la voluntad misma, la oración, que pertenece a la parte intelectual, es el principal entre los actos de la religión, a saber, aquél por el cual la religión mueve al intelecto del hombre hacia Dios"[71].

4) En el cristiano la virtud de la religión depende de las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, según el criterio de la subordinación de los medios al fin. "Siempre la potencia o virtud que versa acerca del fin mueve

---

[69] "La voluntad no procede directamente de la inteligencia sino de la esencia del alma, aunque presuponiendo la inteligencia" (*De Veritate, q.* 23, *a.* 2, *ad* 6).

[70] *S. Th.*, Ia-IIae., *q.* 17, *a.* 5, *ad* 3. Un poco más abajo: "En espíritu y verdad ora quien se pone a rezar movido por el instinto del Espíritu Santo" (*ibid.*, IIa-IIae, *q.* 83, *a.* 13, *ad* 1). El término "instinto" en este contexto se encuentra ya en Buenaventura, aunque sin remitir a Aristóteles: "Dado que (el libre albedrío) tiene un natural juicio y cierto instinto natural, murmurante contra lo malo" (IV *Sent.*, *d.* 49, *p.* 1, *a.* 1, *q.* 2). Está citado por M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenwille nach Thomas von Aquin*, Mainz, 1961, p. 172, nº 7, que remite a Agustín, *Civ. Dei* XI, 27, 2: Dombart I, p. 500, 18 ss. Aquí el término tiene un sentido más moral que metafísico.

[71] *S. Th.*, IIa-IIae., *q.* 83, *a.* 1, *ad* 2 y *a.* 3, *ad* 1. Sin embargo, la "dilectio" es considerada como "...causa próxima de la devoción" (IIa-IIae., *q.* 82, *a.* 3).

por imperio a la potencia o virtud que versa acerca de lo que se ordena a aquel fin. Las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, tienen su acto acerca de Dios como objeto propio. Por eso por su imperio causan el acto de la religión, que versa acerca de cosas ordenadas a Dios". Y entre las virtudes teologales prima la caridad: "...porque la caridad tiende al último fin bajo razón de fin último"[72].

5) La esperanza y la caridad, como virtudes teologales, pertenecen a la voluntad. La fe, como adhesión infalible a la primera verdad, pertenece al intelecto, *pero en cuanto también ella es movida por la voluntad* (elevada por la gracia): "El intelecto del creyente no se determina *ad unum* por la razón, sino por la voluntad; por eso el asentimiento aquí se toma por acto del entendimiento en cuanto que está determinado por la voluntad"[73].

Sin embargo, también aquí aparece el influjo aristotélico: "El libre albedrío no es una potencia distinta de la voluntad, como se dijo. Y, no obstante, la caridad no está en la voluntad por razón del libre albedrío, cuyo acto es elegir. La elección es de lo que se ordena al fin, mientras que la voluntad es del fin mismo, como dice en *Ethic.* II[74]. De donde más debe decirse que la caridad, cuyo objeto es el fin último, está en la voluntad que en el libre albedrío"[75]. El problema existencial de la libertad parece, ahora, concentrarse sobre el *instinctus*, al cual Santo Tomás atribuye (como evidente en sí mismo) el origen primero del movimiento de la voluntad tanto en el orden natural como en el sobrenatural.

---

[72] *S. Th.*, IIa-IIae., *q.* 81, *a.* 1, *ad* 1.

[73] *S. Th.*, IIa-IIae., *q.* 2, *a.* 1, *ad* 3. Y más abajo: "El creer mismo es un acto del intelecto que asiente a la verdad divina por imperio de la voluntad movida por Dios mediante la gracia. Y así subyace al libre albedrío en orden a Dios" (*ibid.*, *a.* 9). Y más abajo: "Aceptar la fe es de la voluntad" (*ibid.*, *q.* 9, *a.* 8, *ad* 3). La autoridad es San Agustín: "En efecto, nadie cree sino el que quiere, como dice Agustín" (*In* IV *Sent.*, *d.* 16, *q.* 1, *a.* 3).

[74] *Ethic. Nic.*, III, 9, 1111 b 26.

[75] *S. Th.*, IIa-IIae., *q.* 24, *a.* 1 *ad* 3. Para el "ut in Primo" la Leon. remite a Ia., 83, 4.

6) Si ya al nivel del orden natural el hombre tiene la necesidad de hacer el primer paso de la libertad en virtud de un "divino instinto" que precede a la reflexión, esto vale más en el nivel de la vida sobrenatural. No por casualidad el Angélico usa el término de "ulterior instinctus", "quidam superior instinctus", "instinctus Spiritus Sancti" [76], el cual está en el fondo del dinamismo de la vida sobrenatural de la gracia y de las virtudes teologales. Aquí entra la teología de los "dones del Espíritu Santo", en la cual la libertad del hombre, elevada por la gracia y la caridad, alcanza la máxima docilidad a la moción divina y la conformidad a la vida divina. A nosotros nos interesa la importancia decisiva del "instinctus divinus", misterioso pero necesario para Santo Tomás: "Los dones son ciertos hábitos que perfeccionan al hombre *para que siga con prontitud el instinto del Espíritu Santo*, así como las virtudes morales perfeccionan las potencias apetitivas para obedecer a la razón. De modo semejante a como es natural a todas las facultades apetitivas el ser movidas por la razón, *es natural a todas las facultades humanas el ser movidas por el instinto de Dios, como por cierta potencia superior*"[77]. Los dones son las "disposiciones" para recibir la moción divina: "Los dones del Espíritu Santo son aquellos por los cuales se disponen todas las potencias del alma a obrar

---

[76] Cf.: *S. Th.*, Ia-IIae, *q.* 68. No por casualidad -y es verdaderamente sorprendente- en el artículo 1 se recurre dos veces al texto aristotélico del *De Bona Fortuna* (*Ethic. Eud.*, VII; 1248 a 14 y a 32), que está ausente en el comentario a las Sentencias (lib. 3, d. 34 y 35). Se encuentra también en el comentario de la Carta a los Gálatas (c. V, lect. VI, nº 318: "Los justos no están bajo la ley, *porque el movimiento y el instinto del Espíritu Santo*, que está en ellos, es su propio instinto"; ed. Taur., p. 634). Para otros textos y un análisis más completo del problema del "instinctus", tanto en el orden natural como en el sobrenatural *bajo el aspecto de la moción causal* de Dios sobre la creatura, remitimos al estudio de A. MILANO, *L'istinto nella visione dell mondo di S. Tommaso d'Aquino*, Roma, 1966, especialmente pp. 96 ss, 137 ss y 204 ss.

[77] *S. Th.*, Ia-IIae., *q.* 67, *a.* 4. Más perfectos que las virtudes, sea morales, sea intelectuales, los dones, sin embargo, son inferiores a las virtudes teologales (l.c., *a.* 8 y *ad* 2). Y lo que no parece claro es si los dones actúan aquel primordial "instinctus Dei vel Spiritus Sancti" que es puesto como motor o principio primigenio de la vida sobrenatural.

bajo la moción divina"[78]. Pero poco o nada se dice sobre la naturaleza del "instinctus" y de su relación con la libertad, que en la vida de la gracia es liberada para una libertad superior, es decir, la participación propia de la vida divina.

Bajo el aspecto existencial, entonces, el *instinctus divinus* nos hizo avanzar mucho para aclarar la dialéctica tomista de la libertad. Nos parece que esta dialéctica debe presentarse en la línea del alma como imagen de Dios y por tanto de la "participación" que la libertad creada tiene de la "creatividad por esencia" que es propia de Dios. Nada impide pensar -y concluyo- que este "divinus instinctus" obre mediante aquella misteriosa total presencia de Dios "...en el profundísimo y ocultísimo fondo del alma" al que, con Taulero, nos habíamos referido en el prólogo.

[78] *S. Th.*, l.c., *a.* 8. Me parece importante notar, en forma de "recurso histórico", aunque también como una apelación a la profundidad de la reflexión sobre el "fundamento", que también Fichte pone en el inicio del filosofar un "instinto para lo concreto" (*Trieb zum Concreten.* Cf. Hegel, *Vorles. über die Geschichte der Philosophie*[2], ed. Michelet, Berlín, 1844, III Teil, p. 621 y, antes, en la p. 588, donde Hegel usa la expresión "instinctmässig").

NUESTRA PATRIA DE ESTUDIOSOS ES LA VERDAD

Nos sentimos orgullosos de poder ofrecer a nuestros lectores la conferencia pronunciada por el R. P.Cornelio Fabro el 30 de abril de 1991. La misma tuvo lugar con ocasión de un Convenio organizado por el R.P.Abelardo Lobato OP. en el Instituto Angelicum (Universidad Pontificia Santo Tomás de Aquino), en homenaje a los 80 años del P.Fabro. Lo precedieron como disertantes Mons. Marcelo Sánchez Sorondo y el mismo P.Lobato, a quienes hace alusión repetidas veces durante la conferencia. El estilo fue más bien coloquial -no leyó nada escrito-, y deja entrever en la misma toda la fuerza, vitalidad y entusiasmo de quien ha vivido de la Verdad, para la Verdad y ya se siente muy cerca de ella. Como título hemos escogido una frase de la conferencia. El P.Fabro con sus palabras, expresiones, bromas, comunicaba -a quienes tuvimos la dicha de estar presentes- su gozo en la Verdad. Por ese motivo me ha parecido conveniente conservar en el escrito algunas expresiones, repeticiones, algunas frases cargadas de énfasis, otras dejadas en suspenso, que aunque son más propias de un lenguaje coloquial, nos permiten llegar a un conocimiento más acabado de la persona del P. Fabro. Además tiene el gran valor, tanto el cuerpo de la conferencia como las respuestas a las preguntas, de ponernos en contacto con las tres grandes preocupaciones de su vida: la enseñanza de la originalidad del actus essendi, de la originalidad de la libertad y el combate contra el principio de inmanencia. Ponemos en vuestras manos el fruto del trabajo de desgrabar y traducir esta conferencia; estimamos que es la primera vez que se hace público.

Las divisiones y los subtítulos los hemos colocado nosotros para facilitar la lectura del texto (Nota del Traductor).

I. YA CERCANO A LA PATRIA

Mis queridos amigos:

Qué cosa puedo deciros. Estoy muy asombrado; estoy muy asombrado y al mismo tiempo muy contento. Muy contento como quien se acerca a la patria hacia la cual ha viajado toda la vida. Nuestra patria de estudiosos es la

Verdad. Una verdad conquistada a través de la tensión suprema de la libertad -como lo ha señalado egregiamente, inclusive más allá de mi posición, el profesor Mons. Sánchez, que se ha mostrado inclusive más agudo que su maestro, por lo cual yo le agradezco por su generosidad-.

Quiero remarcar a fuego tres momentos, que ya fueron insinuados.

El momento del acto de ser; **¡acto de ser!** En cambio el noventa por ciento de los que escriben sobre el tomismo hablan de *ser* (*essere*), ser, ser... ¡Ser es un término polimodo, es un termino plurisemántico! **¡Acto de ser!** *Ser* es también la esencia, *ser* es también el acto del accidente, *ser* es también la forma. **¡Acto de ser!** El descubrimiento del acto fue el descubrimiento de Aristóteles. Por lo tanto tenemos en el tomismo una convergencia extraña, misteriosa y al mismo tiempo luminosa que se pone en evidencia, momento a momento, en todos los problemas del espíritu: **es la presencia del ser como acto**.

Los polos de mi modesta vida de estudioso. Puedo recordarles que hace 60 años, en 1931, quien les habla entraba al colegio Angélico de Vía San Vitale, donde ahora se encuentra la policía. Y cuando paso por Vía San Vitale vienen a mi los recuerdos más lindos de mi vida y vuelven los rostros de mis grandes profesores, entre ellos el P. Garrigou Lagrange. Todos esos colosos. El clima, en los tiempos cuando yo era estudiante como vosotros, era un clima de fuego. Los profesores venían al aula, preparados con aquellos folios y nos impresionaban; casi, casi no nos dejaban respirar a causa de la tensión que creaban en nuestro espíritu. Quiero decirles esto porque en este momento los estoy mirando como a los nuevos maestros del tres mil que se asoma sobre la civilización humana.

1. LA ORIGINALIDAD DEL ACTUS ESSENDI

Fue dicho egregiamente, primeramente por el Padre Lobato, Maestro en Sacra Theologia, después por Mons. Sánchez; fue puesto de relieve la originalidad de Santo Tomás. Pero es mi impresión, y se los digo con mucha humildad, con mucha cariño, **es mi impresión que tal vez estemos apenas al**

inicio del trabajo de profundización, no digo antropológico, sino de profundización veritativo de Santo Tomás. Este espíritu, podríamos decir, gigante de la historia de la humanidad, ha resuelto -observad que los términos son impropios-, ha resuelto, hoy dicen ha esencializado, -tampoco este término es muy acertado-, ha penetrado, o si preferís un término que me agrada mucho más: **ha hecho reducción al fundamento**. El método del análisis metafísico es la ***reductio* al fundamento. El fundamento es el acto.** Dios es acto, es claro, y nosotros estamos en la verdad en cuanto nos ponemos en acto: acto de la libertad de la verdad y de la verdad de la libertad.

Quisiera entonces tocar **tres puntos**, solo tres puntos.

El primero fue esclarecido suficientemente, aunque no alcanzaría toda una vida para ello: **la importancia que tiene en la estructura del pensamiento de Santo Tomás la noción de participación**. La misma noción de acto se dinamiza, se desarrolla, se va elaborando gracias a la noción de participación. Y viceversa. El acto mismo es percibido en su última cualidad metafísica, es percibido al fondo, en el fundamento, en el origen, en la generación intrínseca que tiene como acto de ser. Esta es la primera observación de la cual se ha hablado mucho. Yo tengo un estudio sobre la participación y por lo tanto no me detengo en ella.

Llegado a este punto debo hacer una observación polémica, por la cual ya les pido disculpas porque es una observación que, desgraciadamente, va contra el pensamiento generalizado. La semana pasada he recibido un gran volumen *"Persona y Acto"*. En este volumen se retoman las reflexiones sobre *"Persona y Acto"* de un gran maestro de la fenomenología contemporánea de la escuela polaca, en aquel entonces profesor en Lublin, actualmente en otra posición -vosotros ya habéis entendido de quien hablo-.

Bien, francamente, aquí delante vuestro... -y no quiero excusarme, no quiero compasión, *mi meto a la vostra mercede*, se decía en italiano antiguo -, no estoy de acuerdo con aquella posición. **La prioridad no pertenece a la persona como tal**. Como he dicho **la prioridad pertenece al acto, al acto de ser**. Y en cuanto el espíritu finito, tanto el ángel como el hombre, tiene una forma pura, una forma espiritual, he aquí que rechazan la particularidad y

tocan lo infinito. Observad el término *attingere*; *attingono l'infinito*. Por lo tanto estoy convencido que la vía fenomenológica no es suficiente para fundar la metafísica. He dicho todo.

2. EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

Pasemos ahora a la **segunda observación**: sobre la libertad. **El problema de la libertad. Es el problema del pensamiento moderno.** En mis tiempos era un tabú, no se podía decir nada, el pensamiento moderno era el problema del diablo. ¡No! Es el pensamiento del hombre. El pensamiento del hombre, que ha intentado la última aventura posible de su espíritu: fundarse a sí mismo con sí mismo. Y observad que ésta puede ser una tentación luciferina. De hecho, el resultado histórico, al menos según mis pobres estudios, el resultado histórico fue el ateísmo. **El principio de inmanecia**, el *cogito*, que se identifica con el *volo*, es decir la actividad del espíritu como espontaneidad -oíd bien- **la actividad del espíritu como espontaneidad lleva al ateísmo.** Es decir, lleva a aquella corriente de vida que absorbe en sí misma todas las posibles dimensiones de la verdad.

El problema de la libertad. Santo Tomás es muy claro -y ya fue citado por el P. Lobato- en el prólogo a la Prima Secundae. Allí cita al Damasceno, quien, dando un salto desde su aristotelismo arriba a la instancia metafísica del Nuevo Testamento, es decir, a la instancia de la liberación: *Homo factus ad imaginem Dei...secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem"* De modo que la *imago Dei* fue puesta verdaderamente en la inteligencia y la espiritualidad, pero es en el actuarse de la inteligencia y la espiritualidad donde se resuelve; no digo que comience, no digo que se constituya, sino que **se resuelve en el acto de la libertad**. Pienso que en esto no debería haber dificultades. No quiero dar una lección de teología bíblica, pero de hecho cuando Oseas dice *perditio tua, Israel, ex te est...* Por lo tanto el hombre tiene una ***creatividad participada***. No es un concepto fácil y no es propiamente un concepto. La misma *notio entis*, el fundamento de la metafísica de Santo Tomás no es un concepto. Es verdad

que se dice por ejemplo *notio ens commune*, etc... pero no es estructurada al modo de concepto. Sin embargo no podemos entrar en estos particulares.

El segundo punto es, entonces, la originalidad de la libertad. Por consiguiente hemos visto: primero la originalidad del *actus essendi* y ahora la originalidad de la libertad.

Pero ¿qué es la libertad? No puede ser expresada adecuadamente con los conceptos. Si tú, si tú no has hecho un acto libre y auténtico en tu vida no podrás jamás entender la libertad. Por lo tanto, pongamos la experiencia profunda de la persona en el interior del acto libre como fundamento para comprender el acto libre, para comprender la libertad. Y esto me parece auténticamente tomista. En Santo Tomás no hay una vida externa y una vida interna. Hay una vida del espíritu, la vida de la conciencia, la vida del alma que se proyecta en dirección al fin último. Este proyectarse es el ejercicio de la libertad.

3. *ESSE*, NO EXISTENCIA

Sigo adelante. Fue mencionado, pero vagamente, vagamente, por el P. Lobato otro punto. Pocos meses atrás, justo en este aula, se realizó un *Convenio* sobre Juan de Santo Tomás. El orador principal, el P. Tynn, gran hombre el P. Tynn, pero desgraciadamente ha querido irse al paraíso... El P. Tynn hizo una presentación de la tradición tomista de siete siglos. Aquella tradición tomista en la cual también yo, como pequeño niño, fui educado - aunque después me escapé-. En la tradición de la escuela tomista encontramos un binomio: *esse essentiae - esse existentiae*. El *esse* se bifurca en *esse essentiae* y *esse existentiae*. ¡No! No es posible y **si vosotros bifurcáis el *esse* en *esse essentiae* y *esse existentiae* el *esse* se convierte en común a la esencia y a la existencia; no emerge**. En cambio, **aquello que es constitutivo en el pensamiento de Santo Tomás es la emergencia del *esse* sobre la *essentia***. Emerger quiere decir salir sobre, salir más alto; salir más alto quiere decir también dominar lo bajo.

Este *esse essentiae - esse existentiae* no viene de Santo Tomás; viene de los adversarios de Santo Tomás; viene de Enrique de Gante, y también de Scoto. Con gran respeto para con mis maestros, pero la primera escuela tomista ha hecho la flexión que dominará hasta hoy, hasta el P. Tynn. La flexión que yo llamo flexión formalista, -atacadme después, atacadme-. Aquella que yo llamo **flexión formalista, es decir: concebir el *esse* como una especie de esencia**. *Esse essentiae - esse existentiae* como si fuese un género trascendental. ¡No! ¡Esto no está en Santo Tomás y no puede estar en Santo Tomás! ¡***Esse* es *actus essendi***! Dios es *Ipsum esse*; *Ipsum esse*, no es *ens*. Sí; podéis decir también *ens*, pero no es correcto. También esta terminología es observada escrupulosamente. Dios no es *ens*; nosotros somos *entia*; *ens: id quod habet esse*. Dios no *habet*, sino que *est*.

Precisando esto, quisiera hacer un voto. Aquí tenemos al Padre P. Abelardo Lobato, gran amigo y organizador de este convenio. Yo quisiera hacerle hacer un voto al P. Lobato: que logre llegar al fondo en el trabajo de profundización en el estudio de Santo Tomás; que lo logre organizar en el tercer milenio, y le auguro que lo lleve adelante, -yo ya no lo veré-; lleve adelante en el tres mil una gran empresa para la profundización de Santo Tomás, con el estudio de las fuentes, con el estudio de la dialéctica de acto-potencia, de esse y de esencia. Es decir, intentad superar las barreras conceptuales y arribar a la comprensión interior de la realidad.

Alguno dirá que esto es romanticismo. No lo creo. Debemos ponernos en camino. Es verdad que son necesarios los conceptos, pero los conceptos sirven para las esencias, en el sentido moderno, para las esencias como determinaciones particulares de la realidad. Pero como fundamento de la realidad, como *Grund*, como origen, digamos, como el surgir primigenio de la verdad, los conceptos no sirven. Es necesario que también nosotros, con Platón, aunque no al modo de Platón, con Platón pensemos una *evecheidad*.

Esta era la segunda observación crítica: nada de *esse essentiae* ni *esse existentiae*; tampoco nada de la tensión fenomenológica de persona y acto -con todo mi respeto hacia aquel a quien he aludido-. ¡Nada de eso! ¡No! ¡No es metafísica, es psicología!

4. KIERKEGAARD COMO CONTESTACIÓN DEL INMANENTISMO

Último punto, que fue indicado, aunque al pasar por Mons. Sánchez. Kierkegaard. Mi tercer amor. La metafísica de la participación, el estudio del principio de la inmanencia, con la polémica contra el ateísmo. Notad que es un problema gravísimo. **No fue sentido todavía en la Iglesia como debería ser sentido; el problema del ateísmo**. El hombre nace ateo. Claro; como *tabula rasa*; nace ateo y debe conquistar a Dios, debe hacer su *itinerarium mentis in Deum*. ¡Debe hacerlo; tiene un espíritu! Pero mirad, tiene un peligro. En un escrito mío -que tal vez alguno conoce- he advertido al hombre el *rischio di Dio*. Muchos se han escandalizado; ¿riesgo de Dios? Sí; riesgo. En *"Promesi sposi"*, -permitidme la indicación literaria-, en *Promesi sposi* recordad a *Innominato* cuando se encuentra con el *Cardenal Federico*, quien hablaba de Dios, Dios, Dios... Recordad que Innominato le dice: *-Dios, Dios si lo viese. -¿Cómo si lo viese? ¿Quién es el que habla en tu corazón?* -responde el Cardenal.

El momento kierkegaardiano -fue señalado muy bien por Mons. Sánchez-, el momento kierkegaardiano ha tenido para mi mucha importancia. Escuchad un hecho personal. Cuando yo comencé, cuarenta años atrás, cuando comencé a leer Kierkegaard, era presentado casi como un ateo. En aquel entonces fui a la *Bibioteca Nazionale* y encontré la traducción al alemán de Schrempf. Comencé a leer el *"Concepto de la Angustia"*, pero no entendí nada. Lo releí; el mismo resultado. Entonces llamé por teléfono al Instituto Germánico y fuí ha hablar con el director del Instituto Germánico, profesor Gabetti, un especialista. Me recibió muy gentilmente y le dije:
-Profesor, he sufrido un gran infortunio. He comenzado a leer Kierkegaard en alemán y no entiendo nada.
-Cierto, cierto -me dijo-, *los alemanes traducen muy mal. Aquí lo tenemos a Kierkegaard en danés: todas sus obras y todo su diario. Veinte volúmenes del diario y quince de las obras. Están a su disposición.*
-Pero yo no sé danés.
-Apréndalo.

Y entonces comencé a leer Kierkegaard con Kierkegaard. Mantengo aún esta opinión. **Para mi, en lo que se refiere a la estructura teológica especulativa metafísica, Kierkegaard está de acuerdo con Santo Tomás.** Se ha escrito muy poco sobre esto. Yo les confió a ustedes estudiar y escribir sobre esto. Se ha escrito poco. Algo fue escrito de hecho, pero se ha escrito poco. Yo se los encomiendo a ustedes.

¿Porqué es importante Kierkegaard? Por muchos aspectos.

Primeramente bajo en cuanto contestación al pensamiento moderno. **Kierkegaard ha aferrado el error del pensamiento moderno**, sobre todo en su gran obra *"Postilla conclusiva"*.

Pero si queréis estudiar a Kierkegaard -¡estudiadlo!-, escribe óptimamente, tiene un estilo estupendo; es un hombre que escribe con inteligencia y con humor; que escribe con conocimiento del mundo antiguo; él dice: *-yo he sido educado en la escuela de los griegos*; estudiaba el griego con un profesor, el profesor Levi, un hebreo; con él ha hecho un curso especial en griego. Levi leía Platón en griego, Aristóteles en griego. En el diario dice: *-lo que Aristóteles dice to ti einei es lo que yo entiendo por ser.* Por lo tanto Kierkegaard toma como referencia a Aristóteles. Conocía el estudio de Trendelenburg, el *Commento al De Anima* de Trendelenburg, *Las disertaciones sobre las Categorías* de Trendelenburg. Véis, tenéis un gran campo, un gran campo para la investigación; y no os contentéis con las frases hechas, no os contentéis con estudiar el existencialismo de Abbagnano, Heidegger, Jasper. Comenzad con Kierkegaard y veréis que fue el gran *traicionado* de la historia contemporánea del pensamiento.

5. SANTO TOMÁS Y EL FUTURO DEL TOMISMO

Yo debo terminar porque ha terminado la media hora. No tengo palabras, no las tengo, mis queridos amigos para deciros mi confusión de esta mañana; mi confusión, diría..., no turbación; no turbación; estoy tranquilo. Mi confusión. Ante todo no pensaba, no pensaba -y la culpa es del Maestro de

Teología aquí delante mío- no pensaba que mi pobre persona les hubiese hecho perder un par de horas de vuestra vida. De todos modos estoy muy contento del encuentro que hemos tenido esta mañana.

Última cosa. Les digo. Si podéis, comprad las obras de Santo Tomás de Aquino. Comenzad con la Summa Theologica, luego la Contra Gentiles, que es riquísima, en ciertas cosas parece más profunda que la Summa Theologica; la Contra Gentiles es difícil, pero es muy hermosa. Después... yo le deseo una larga vida para que podáis continuar el estudio de Santo Tomás. Y observad, observad, allí siempre tendréis cosas para aprender, encontrareis novedades, expresiones gentiles, profundas, elegantes, como en ningún otro medieval. Era un gran espíritu. No lo han entendido. Tal vez, tal vez ninguno de sus discípulos ha aferrado la estatura colosal de este espíritu. Era manso, humilde, modesto. Johannes Peckham, posteriormente Cardenal, que luego condenará a Santo Tomás, Johannes Peckham, franciscano, logró organizar un convenio en París contra Santo Tomás. Dice en una carta que *Santo Tomás se mantenía humilde y modesto*. Cierto, cierto. Y después hace una observación, -los dominicos me perdonen- y dice que *"etiam a propriis fratribus argueretur acute"* (Carta al Obispo de Lincoln del 1 de junio de 1285); es decir: aún sus propios hermanos en religión le daban palos. Sí, ¿porqué?; porque seguían la vieja escuela agustiniana o agustinista.

Ahora, finalizo con un pequeño texto, que leo frecuentemente. Les vuelvo a pedir disculpas por haberles hecho perder un poco de tiempo; pero terminando este encuentro, que para mi será imborrable, quisiera, quisiera, quisiera... retener en mi espíritu todos vuestros rostros y recordarlos de verdad.

Entonces veamos: "una vez que se reconozca como se debe la derivación y la desviación teológica de la metafísica de la inmanenza (Spinoza) con todas sus ramificaciones, la tarea del tomismo del futuro parece que debe ser ante todo penetrar la exigencia de la proclamada inmanencia trayéndola dentro del problema esencial de pensamiento, que es la fundación de la conciencia en el ser y del finito en el Infinito: aclarando al mismo tiempo porqué el hombre se busca en el ser y porqué el ser se ilumina en el hombre, fundando así los

principios propios de la «metafísica del acto», no como una figura cultural aislada, sino como la sustancia perenne del filosofar humano, en la cual desaparezcan los errores y desviaciones de los sistemas. Por lo tanto, **es al tomismo, mas que a cualquier otra escuela del pensamiento cristiano, a quien se dirige tal misión de unificar la conciencia humana, desde los fragmentos de su devenir histórico, en su estructura teorética universal**"[2].

II. PREGUNTAS

1. ¿POR QUÉ NO LOS HUMANISTAS?

- Con mucho respeto, Profesor, porque advierto en Usted un gran espíritu libre, también en el estudio de Santo Tomás. Pero tengo la impresión de que algunas veces, muchas veces, los tomistas van al mar y no encuentran agua. Es decir, esta montaña, esta monumental obra de especulación acerca del ser, acerca del principio de la filosofía, preguntándose siempre dónde debe comenzar la filosofía les hace perder de vista el sujeto que filosofa y hacen un objeto de aquello que debe tratar la filosofía, es decir el hombre. Hacen una montaña de especulación pero no hacen ningún descubrimiento. Sobre este primer punto, es decir, ¿a dónde van todas estas especulaciones?, ¿de qué sirven estas especulaciones? Han hecho muy bien otros en otros campos de la filosofía, de los cuales tal vez el ateísmo es sólo una rama, al decir: -"basta con estas cosas; es mejor que comencemos de nuevo, comencemos pensando en el hombre, que comencemos a pensar verdaderamente del hecho, del primer hecho del hombre, del hecho que existe; que existe en este mundo con tantos problemas y dejemos estas especulaciones, estas distinciones, esta multitud de teorías del hombre que no ayudan a nada". Un espíritu romántico, a este respecto, no sirve para nada. Porque si bien es rico Santo Tomás son mucho más ricos los humanistas, mucho más ricos los griegos, o si no más que él al menos como él. O sea que un espíritu romántico para con Santo Tomás no da ningún paso adelante, como no se da ningún paso adelante ignorando la

---

[2] *San Tommaso e il pensiero moderno*, ROMA 1969, Libreria Editrice Della Pontificia Università Lateranense, p. 434.

dialéctica griega de la linea neoplatónica, que era una dialéctica de búsqueda, que va hacia adelante, verdaderamente hacia la búsqueda de la verdad, no como hacen tantos tomistas, tal vez no Santo Tomás, que comienzan a discutir sabiendo ya la conclusión, suponiendo que está encontrando la verdad, cosa que no sucede.

- Le agradezco por su intervención que es muy, muy inteligente. No sé si estaré en grado de responder. Intentaré algo... si puedo.

Usted ha encontrado mis preocupaciones: la filosofía, no como sistema, sino como búsqueda, como camino, como tentativo, como arrojarse, como riesgo. Esta es la filosofía que corresponde a la vida del hombre, la cual dura tanto cuanto dura la historia del hombre. Hasta el último acto, cuando el atardecer caiga sobre la historia del hombre, el hombre buscará sus raíces primarias y el sentido primero y último de su vida.

Por lo tanto, usted ha hablado acertadamente. Sólo que en un cierto momento usted ha tropezado. Se ha aferrado a un humanismo. Si lee los humanistas se desilusionará muchísimo. Hay una gran pobreza de pensamiento. Uno solo se salva, Ficino, el cual dice: *"Thomas noster"* y considera a Santo Tomás su maestro. Quien les habla ha hecho un pequeño trabajo y se los puede probar. *Thomas noster*, y combate el averroísmo. Yo no he podido tocar el problema del averroísmo. Pero cuando en el próximo milenio vosotros continuéis estudiando, aprovechad a estudiar esta instancia averroísta que siempre se repite; en cada siglo hay un reaparecer del averroísmo; y, finalmente, un poco de averroísmo hay en cada uno de nosotros, también en quien les habla. Ficino es la reivindicación del yo. Dios no puede transferirse a los otros. Nosotros queremos arribar a Dios con nuestro yo, ¿no es verdad?. Esto quería indicarle.

Le repito: en la parte crítica, yo estoy de acuerdo. Pero en cambio, yo no estoy muy, muy, muy convencido de su reclamo al humanismo, también por aquella referencia, tal vez poco respetuosa, que he hecho hace pocos minutos sobre la nueva dirección del humanismo polaco, de aquel importantísimo personaje polaco, el de *"Persona y acto"*. He dicho que no estoy de acuerdo, con todo respeto. La fenomenología no resuelve ningún pensamiento, ningún problema. Para arribar a la solución es necesario llegar hasta el *Grund*,

al fundamento. Y el fundamento es la actitud primordial del espíritu humano. Esa actitud no es un punto de partida sólo para seguir adelante sino un punto de partida para retornar continuamente hacia atrás y reencontrar el fundamento. Esta me parece la esencia del espíritu especulativo.

2. ¿DÓNDE COMIENZA LA FILOSOFÍA?

- Si el actus essendi esta aún más al origen que la distinción entre esencia y existencia (¡sic!), ¿el actus essendi no permanece como un misterio para el pensamiento conceptual? ¿No se puede decir que este mismo actus essendi es algo que sólo se puede intuir? Y si el actus essendi es algo sólo intuible, pero no conceptualizable, entonces ¿por qué todavía se continua entendiendo el ente como sustancia si esta concepción está basada en la distinción conceptual entre acto y potencia? Según esto, ¿no parece que un comienzo más originario no es el ente concebido como sustancia, sino el ente intuido como misterio de contingencia, el ente entendido como poseedor limitado de ser, ser con mayúscula? ¿No se podría hacer esta imagen diciendo que los entes son como las flores que emergen en el ilimitado campo del ser?

- Bravo, muy bien. También usted ha mostrado mucha agudeza, mucha penetración. Pero yo soy un poquito más pesimista que usted. Usted navega, se dirige con intensiones de poder agotar la reflexión especulativa. Yo encuentro que esto no es posible. Nosotros -una de las lagunas de mi exposición- comenzamos por aferrar el plexo *ens*. ¡El plexo *ens*! Formalmente: *id quod habet esse*. El plexo *ens*: nosotros estamos circundados, envueltos atrapados, compresos, inmersos en él, -me parece que es claro lo que intento decir-. Es decir: no es que nosotros entremos y salgamos del *ens*; estamos allí. O sea aplicad a la noción de *ens* lo que San Pablo dice de Dios. Al Areópago de Atenas San Pablo ha hecho una estupenda lección de metafísica y dice a estos grandes filósofos históricos citando uno de sus poetas: *"In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus"* Pensad: en Dios. Pero nosotros no somos Dios. Lo vemos todos los días; yo lo estoy experimentando ahora que estoy defendiendome ante vosotros. Y sin embargo, sin embargo, el gran poeta latino *"Est Deus in nobis"*: en nosotros hay algo de incorruptible, de indestruc-

tible, de luminoso, de infinito, que nos trasciende aún mientras permanecemos en el límite. ¡Es este el misterio del hombre! ¡Por esto hacemos filosofía! ¡Y viva la filosofía!

3. ¿EL HOMBRE TIENE EXPERIENCIA DEL ESSE?

- Me interesa, desde el punto de vista personal, la experiencia del ser. Aquí se ha hablado del fundamento en cuanto a la conceptualización. ¿Pero, qué es aquello que funda todo esto, el fundamento del fundamento, de parte del hombre en el momento en que conoce?

- ¿Y quién es capaz de responder? Intentaré.

Su pregunta me parece bella, elegante, profunda. Pero no tiene necesidad de respuesta. Ya antes les he llamado la atención: no confundamos *ens* con *esse*. No confundamos. *Id quod primo intellectus intelligit est ens. Quid quod primo intellectus intelligit est ens*, por lo tanto *ens* es *qua* y también *id quod*. Es *qua* porque el concepto de ente abarca los objetos existentes. Usted ha caído en una gran equivocación, grande como una montaña: ha hablado de existencia. ¡No! ¡No debe jamás hablar de existencia si quiere hablar de Santo Tomás! ¡Sólo *esse*! Y no traduzca como ha hecho en la Summa Theologica italiana el padre Centi, que traduce *esse* como existencia. ¡No! *Ec-sistere* quiere decir *estar fuera*, en cambio el acto de ser está adentro, es la energía primordial de Dios que nos mantiene en la verdad. Buscad de profundizar en esto, no corráis detrás de la tradición; fundaos vosotros sobre la tradición.

Por tanto para responder. ¡Sí! Nosotros estamos en medio de la contingencia. Este convenio es un hecho contingente, del cual pronto no se hablará, del cual se callará, pero no callarán de vosotros, no callarán de nosotros, porque hemos hablado de cosas eternas. Entonces, mirad, **tenemos experiencia del *ens***, pero no como una de las experiencias, sino como **la experiencia constitutiva de todas las experiencias**. Yo no puedo aferrar una rosa, yo no puedo aferrare, percibir, intuir, gozar de la presencia del perfume de una rosa sino en cuanto me muevo en el interior del *ens*. La rosa es perfumada, tiene colores; el *ens* no es ni perfumado ni coloreado; posee todos los

perfumes y colores, porque cualquier perfume o color es perfume o color real en cuanto es *ens*. ¿Estamos de acuerdo?

4. ¿QUÉ HAY ACERCA DEL PENSAMIENTO MODERNO?

- Quisiera aprovechar de la invitación que Usted ha hecho al decirnos que lo ataquemos, pero en un buen sentido, pues quisiera aclarar una curiosidad. Según nos ha dicho, usted acepta muchas de las exigencias del pensamiento contemporáneo. Entonces me surge una duda: el hecho de aceptar algunas de las instancias del pensamiento contemporáneo, como nos ha explicado, y rechazar otras porque son inaceptables no me parece un procedimiento totalmente válido, sobre todo no justificado lógicamente. ¿Por qué aceptar algunas cosas y luego no aceptar algunas consecuencias que, sin embargo, parecen lógicas? Por ejemplo, aceptar la crítica heideggeriana del olvido del ser y luego no aceptar todas las consecuencias que provienen de esta crítica me parece un procedimiento extremadamente incorrecto tanto del punto de vista formal, como del punto de vista hermenéutico de la filosofía contemporánea.

- Bravo; bravo. Estoy de acuerdo y en completo desacuerdo. Estoy de acuerdo sobre esto porque es acertado. Recuerdo en este momento a nuestro querido amigo el Padre Meinvielle. El P. Meinvielle decía: *-Pero ¿es posible, es posible, que después de siete siglos de tomismo sólo el P. Fabro haya comprendido el acto de ser? ¿Es posible?* ¡Si es posible! Usted ha hecho una intervención en perfecta forma lógica. Me dice: usted acepta la reivindicación de Heidegger y luego no acepta las conclusiones de Heidegger.

Escuchad. **Es necesario comenzar la reflexión con un acto radical.** El acto radical no es la opción fundamental de los contemporáneos. Aquí estamos tratando de una orientación radical. Es decir, cada uno de nosotros, ya sea en la reflexión especulativa o en la reflexión moral debe ponerse de frente al ser como un todo, a la realidad como un todo, al tiempo como preparación para la eternidad. Debe ponerse en total responsabilidad de su propio ser, de modo que el hombre se convierte un poco, un poco en *creator sui* mediante la libertad. Somos lo que intentamos ser, lo que queremos ser, lo

que proyectamos ser mediante la libertad. Pero ¿por qué la libertad, esa apertura infinita en espera y en profundidad? ¿Por qué? Porque mediante la noción de ente la conciencia se abre a todo el ser, hasta el punto que supera nuestra misma capacidad de comprensión. Ya me explico. He aquí uno de los puntos más difíciles que he encontrado en mi vida y que se los propongo inmediatamente, al cual todavía no me he dedicado, no me siento preparado. Se trata de lo siguiente: Para nuestro conocer se requiere la corporeidad. Esta necesidad de la corporeidad, tanto Santo Tomás como Aristóteles, viene señalada como la *convertio ad phantasmata* en un hermosísimo artículo de la I Pars, q. 84 a. 7. Estudiadlo vosotros mismos, es un artículo estupendo. Allí dice justamente que, si queremos entender qué son las cosas, debemos entenderlas en su realidad concreta. La naturaleza del hombre no se puede entender si no tenemos delante de nosotros a Pedro, a Juan, etc. Miradlos en la cara, a los ojos, escuchadlos hablar, discutir. Éste es el hombre. Ésta es la *convertio ad phantasmata*. Es decir: hay una relación de *intraneación* -aunque no exista esta palabra-, de intraneación de la imagen con el concepto, del concreto con el abstracto, de lo trascendente con lo inmanente. Esta es la experiencia fundamental del pensamiento. Esto permanecerá para siempre. En cambio Heidegger acepta plenamente el principio de inmanencia. Para Heidegger vale el principio de Hegel. Heidegger ha hecho un comentario estupendo a la Introducción a la Fenomenología. Hegel dice expresamente que la verdad de la conciencia es la autoconciencia. Die Wahrheit des Bewusstseins is ... Por el contrario, lo repito, en el concepto tomista de *ens*, el hombre entra enseguida en una relación con la trascendencia.

5. ¿SE PUEDE COMENZAR A HACER METAFÍSICA A PARTIR DE LA PERSONA?

-Usted dice que la prioridad no corresponde a la persona como tal sino al acto, haciendo referencia a la posición del Papa. ¿Es posible que una persona elegida por el Espíritu Santo se haya equivocado de una forma tan clamorosa? /.../ Servirse del hombre en cuanto se asemeja a Dios por su origen, no en cuanto se asemeja por su tender a Dios, me parece que sería servirse de una demostración eficientísima, aunque impropia, para fundar en

cierto sentido la metafísica. /.../ Me parece que más que avivar en esta interpretación del Papa una causa prohibitiva para una interpretación correcta de la metafísica, se podría avivar una circunstancia propicia para la realización de una metafísica que puede estar en armonía con la del ser.

- Muy bien, usted también tiene razón. Estoy muy contento y me esperaba esta intervención. Por lo tanto, vea usted.

El mismo Santo Tomás, en la I Pars, cuando habla del conocimiento de Dios dice expresamente que nosotros podemos conocer a Dios con un conocimiento propio, aunque sea inadecuado, distante, etc; ya que podemos conocerlo reflexionando sobre nuestro conocer y sobre nuestro querer. Pero la espiritualidad del hombre no la podríamos entender si no la viviésemos en nosotros mismos y la vivimos mediante la inteligencia y mediante la libertad. Esto es pacífico.

Pero el problema es un poquito más profundo, más exigente. Cuando nosotros pensamos en Dios como un ser inteligente y un ser libre, y debemos pensarlo así, y debemos pensarlo al vértice de la perfección. Éste nuestro modo, éste nuestro horizonte de inteligibilidad en el cual nos metemos es un horizonte limitado. Nosotros no logramos penetrar en lo más profundo de la esencia del conocer, no logramos penetrar en lo más profundo de la esencia del querer.

He aquí que quisiera detenerme un poquito...; sé que no he respondido bien, no he respondido como desearía responder, pero he hecho lo que he podido. Quisiera detenerme en una cosa que pocos conocen. Disculpadme, por caridad, pero a mi edad puedo decirlo, tengo ochenta años, algo he aprendido... Hay una cosa en Santo Tomás que pasó inadvertida al mismo Santo Tomás antes de la I-II y es una citación de la Ética Eudema. Quien les habla ha hecho un pequeño escrito y lo he traído conmigo porque sabía que me habríais atacado. Santo Tomás cita por primera vez este texto de la ética eudemea, c. 14, lo cita en la I-II q. 9, a 4. Este texto habla del *divinus instinctus* (Θεῖα ὁρμη). Aristóteles dice que para comenzar a vivir la vida del espíritu el hombre tiene necesidad de una moción divina. ¡Que hermoso que es esto!. Aristóteles; un pagano. Ningún padre de la Iglesia conoce este texto de Aristó-

teles. Porque esta Ética a Eudemo era poco conocida, aún en el medioevo. Las traducciones comienzan al inicio del siglo décimo cuarto. Hay una cosa sobre la que quiero llamarles la atención. Santo Tomás escribió el tratado de los Dones del Espíritu Santo, en la I-II, q. 68. Muy hermoso. Hay un famoso comentario de Juan de Santo Tomás. Recuerdo que el P. Garrigou Lagrange, y también Maritain, decían que ésta es la doctrina más profunda de Santo Tomás, la más original. Ahora bien. En concreto. En este tratado de los Dones del Espíritu Santo, Santo Tomás cita continuamente en el desarrollo de esta cuestión, no a San Agustín, no cita a San Gregorio, no cita a San Juan Crisóstomo. ¡No! Cita a Aristóteles y habla de este divino instinto. ¿Cómo lo explican ustedes? ¿Cómo lo entiendo yo?. Oíd. Ustedes no son nuevos en la vida del espíritu. También ustedes en algún momento de la vida habrán llegado a ciertas situaciones, o difíciles y dolorosas o gozosas y transformantes. En algún momento habrán sentido un cierto toque divino en su espíritu. Y esta es la Θεῖα ὁρμή. Así pues, si la *perceptio entis* es el inicio del pensar, este estremecimiento interior, esta conmoción profunda en el fondo del propio Yo es el *instinctus Spiritu Sancti* en Quien yo tengo puesta, y espero que también vosotros, mi suprema confianza.

Desgrabación y traducción a cargo
del R.P. Lic. Elvio C. Fontana, V.E.

LA ESPERANZA
Y LA REALIDAD EXISTENCIAL CRISTIANA[1]

por el R.P. Dr. CORNELIO FABRO

El ámbito de la libertad parecería crecer por un empuje propio que viene del interior de uno mismo y que toca el mismo centro del yo desde lo más profundo de sus aspiraciones, las cuales consisten en el deseo de saciarse del Sumo Bien, de conseguir la felicidad eterna mas allá del tiempo y de la muerte. Así, mientras que la fe, por la que el alma se adhiere a Dios y a los supremos misterios de la salvación, provoca en el espíritu una tensión, la esperanza, en cuanto virtud teológica, produce en nosotros una "protensión" que consiste en el lanzarse de nuestras aspiraciones hacia un futuro que es la consecución de Dios.

Es necesario reconocer que la esperanza -al menos en la teología manualística-, dada su posición intermedia entre la fe y la caridad, fue sacrificada en favor de sus dos hermanas más famosas que se han "dividido" -la expresión es sólo representativa, no técnica- las dos facultades del espíritu: el intelecto y la voluntad. Y sin embargo se puede decir que propiamente corresponde a la esperanza la responsabilidad de soportar y llevar adelante la dura empresa de la vida cristiana, de sostenerla en sus pruebas, de animarla y estimularla en los momentos de mayor oscuridad, pena o dolor... Ella es la "virtud existencial" por excelencia.

No es casual que hoy, con el florecer de las filosofías de la existencia, la esperanza esté sacudiendo a la teología, quien desde hace ya un tiempo intenta prestar más atención a la fragilidad de esta vida, a las incógnitas de su destino, al oscilar inquietante del yo arrastrado por las ilusiones de bienes

---

[1] Queremos ofrecer a nuestros lectores la traducción de este artículo como preparación al tercer milenio, alentando a vivir la esperanza en Quien no defrauda. Este artículo apareció por primera vez en *Ecclesia Mater* XI, 2, 1973, pp. 82-86 con el título *Speranza ed esistenza cristiana* y fue reimpreso en *Momenti dello spirito*, vol II, Edizioni Sala Francescana di Cultura, Asis, 1983, pp. 241-245 *(Nota del Traductor)*.

pasajeros: la ciencia y la técnica de la civilización consumista de hoy, junto a la belleza y al placer de las aspiraciones de siempre. La esperanza se coloca, por tanto, en el centro de la existencia teológica, convergencia de la fe y la caridad, efecto de una y otra en el dinamismo del hombre viador.

Pero no se ha logrado todavía una auténtica teología existencial de la esperanza cristiana que profundice en aquellos momentos decisivos de la libertad que aspira a la salvación, que vence los obstáculos de la duda y del temor y trasciende el horror del presente en su lanzarse hacia la salvación futura. A medida que el hombre vaya avanzando en su intento de "dominar la tierra", se irá encerrando más y más en la desesperación existencial: porque los peligros creados por la ciencia y la técnica, que pretendían erradicar la miseria y las desgracias de la vida, van empujando la misma existencia del hombre a un inestable y frágil equilibrio -y parece que ya lo han hecho- y no sólo la existencia del hombre, sino principalmente la de todo el Cosmos. El único refugio para el cristiano es la esperanza y por lo tanto le compete una gran tarea a la teología de hoy -la cual con razón se preocupa de la triste suerte del hombre que camina a la deriva en medio del mundo moderno y muy lejos de animarse a los bienes imperecederos del espíritu -la tarea de articular los "momentos" de la esperanza. Estos deberían -si la comparación no es muy profana, o más bien justamente por esto- articularse en un sentido y con un dinamismo opuesto al de *Sein und Zeit* ("Ser y tiempo") de Martin Heidegger, filósofo que ha penetrado, con una facilidad preocupante, también en amplios sectores de la teología católica. Al "ser en el tiempo", que es necesariamente un ser intrínsecamente finito -y ciertamente, según la expresión escalofriante de Heidegger, un "ser para la muerte" (*Sein zum Tode*)- es necesario contraponerle un "ser para la eternidad" (*Sein zum Ewigkeit*) y al pseudotrascenderse de la existencia (*Dasein*) en el mundo, contraponerle la verdadera trascendencia de la libertad que alcanza la vida eterna, una vida que florece de la esperanza más allá de la sepultura.

Una vuelta a la teología patrística podría ayudarnos a reencontrar y poner nuevamente en circulación algunas de las verdades más preciosas de la esperanza cristiana. Santo Tomás, con el gusto finísimo que lo distingue, recuerda en la admirable cuestión disputada *De spe* el texto de San Ambrosio -en su comentario a San Lucas 17: *Si tuviereis la fe como un grano de mostaza...* - donde se lee: *Ex fide est caritas, ex caritate est spes*. Ciertamente

que se trata de una afirmación claramente existencial que supera el orden formal según el cual la esperanza sigue a la fe y precede a la caridad. Por su parte Santo Tomás comenta: "(Las virtudes teologales) a su vez circulan entre sí una en la otra con un cierto santo circuito (*quodam sancto circuitu refunduntur*). De hecho, cuando alguien de la esperanza pasa a la caridad, entonces espera mucho más perfectamente, y teme más castamente, como también cree más firmemente. Por lo tanto cuando San Ambrosio dice que de la caridad proviene la esperanza, el no está hablando de la primera generación de la caridad, sino de la segunda efusión de la caridad en cuanto que una vez infundida en nosotros nos hace esperar y creer aún más perfectamente"[2].

Se trata de la doctrina de la fe y de la esperanza consideradas en un primer momento "no informadas", o sea sin la caridad, y luego "informadas por la caridad" o sea penetradas por ella, sacudidas y movidas por el arrastrante ímpetu del amor divino. Esta es la esperanza que consideramos como la virtud teologal existencial por excelencia: ella arranca al alma de la pereza, liberándola de la "presunción" de una fe inerte y sin obras de amor, y la llena de una filial confianza en el Padre del cielo que nos ha creado con amor, al Hijo que nos ha redimido por amor y al Espíritu Santo que nos santifica en el amor.

El amor omnipotente y la omnipotencia amorosa son los goznes sobre los que gira la esperanza en cuanto movimiento existencial.

Esta estructura amorosa de la esperanza existencial es una característica de la teología paulina: "El amor todo lo espera" (I Cor 13,7). El texto ha sido comentado admirablemente por Kierkegaard en *Atti dell'amore*, la obra maestra de sus escritos edificantes que puede ser considerado también como el compendio de su teología. Para Kierkegaard, como para Santo Tomás, el objeto de la esperanza es la vida eterna hacia la cual el hombre se dirige con los ojos puestos en Cristo, porque "Cristo es el camino"[3]: su anonadamiento (en

---

[2] Q.D. *De spe* a. 3 ad 1.

[3] A este tema: "Cristo es el camino" o sea "la senda estrecha" que todo creyente debe seguir, Kierkegaard dedicó el segundo de tres Discursos que forman el tríptico edificante de "Para el examen de sí mismo" (*Til Selvprövelse*) del año 1851. Se

la Encarnación) es el camino, pero también su Ascensión (en la Glorificación) es el camino. Pero el amor, prosigue Kierkegaard en total acuerdo con el Angélico, es más grande que la fe y la esperanza (*er storre edn Tro og Haab*), y asume inclusive el acto mismo de la esperanza. El amor se va edificando y nutriendo mediante esta esperanza de eternidad y a su vez trabaja por el prójimo con amor por esta esperanza. Veamos como entiende Kierkegaard el núcleo existencial de la esperanza, su "protensión" hacia el futuro que es la espera de la salvación. He aquí su pensamiento:

La esperanza como tensión hacia la eternidad: La esperanza se relaciona con el futuro, es decir con algo que es posible. Lo posible, a diferencia de la realidad, implica siempre una doble posibilidad: la del bien y la del mal. Lo eterno "es"; pero el punto de encuentro entre lo eterno y lo temporal, o su realización en el tiempo, no se da en el "presente", porque el presente mismo sería entonces lo eterno. El presente, el momento (*Oejeblikket*), pasa tan rápidamente que en el fondo casi no existe; él es solamente un límite y por lo tanto ya ha pasado, y en cuanto pasado significa lo que en su momento fue presente. El momento en que lo eterno está en el tiempo es en el futuro (el presente no logra detenerlo y el pasado es ya pasado) o sea en lo que es todavía posible. El pasado es lo real, el futuro es lo posible; el eterno eternamente es lo eterno; en el tiempo lo eterno es lo aún posible, lo futuro.

La esperanza como espera (attesa[4]*) de la eternidad*: Por esta razón nosotros al mañana lo llamamos futuro, pero también la vida eterna es lo

---

trata de un comentario al relato de la Ascensión (I, 1-12) e insiste en el tema existencial fundamental de la "Imitación de Cristo" (cf. trad. it. in Kierkegaard, *Opere*, a cura de C. FABRO, Sansoni, Firenze 1982, pp. 923b-932a).

[4] La lengua italiana posee dos palabras relacionadas con la esperanza para significar matices diversos de la espera. Así, la palabra *attendere* implica un esperar como actitud casi pasiva del que espera, un aguardar sin que implique una tendencia, o inclusive sin hacer referencia al objeto esperado. En cambio la palabra *sperare* indica esperar con confianza y tendiendo activamente a la consecución del objeto esperado. Dado que en castellano no poseemos dos palabras para distinguir estos matices dejaré en el texto la palabra italiana que corresponda *(N. del T.)*.

futuro. Lo posible en cuanto tal encierra siempre una duplicidad, y también lo eterno al relacionarse con lo posible incluye esta duplicidad. Por otra parte cuando el hombre, a quien pertenece el posible, se relaciona indiferentemente o del mismo modo a una y otra posibilidad, entonces decimos: el aguarda (*attende*). El esperar contiene la misma duplicidad que tiene el posible, aguardar es relacionarse al posible pura y simplemente como tal.

La espera (attesa) como tensión de esperanza y temor. En este sentido la situación será doble según la elección que hace el hombre que está a la espera. Si la espera se relaciona con la posibilidad del bien, ella se convierte en *esperanza* (*speranza*) y esta no puede por lo tanto ser una espera (*attesa*) temporal, sino que es la esperanza (*speranza*) eterna.

La elección es la que decide. Pero apenas se realiza la elección el posible se cambia, porque la posibilidad del bien es lo eterno. Es solamente en el momento del contacto cuando las dos posibilidades equivalen entre sí; pero con la elección el hombre realiza algo infinitamente más importante de lo que parece, porque es una decisión eterna. Solamente en la situación de pura posibilidad, o sea para quien se encuentra aguardando (*attesa*) pura e indiferente, es igual la posibilidad del bien y del mal.

La eternidad tiene un rol fundante. En la actividad que lleva a la distinción -la elección es el acto que realiza tal distinción- la posibilidad del bien es más que mera posibilidad, porque ella es la eternidad. De aquí se sigue que quien espera, jamás puede ser engañado; porque esperar es atender a la posibilidad del bien, pero la posibilidad del bien es la eternidad[5]. O sea la trascendencia más allá del tiempo.

No por nada la instancia existencial brilló en la edad patrística y en la literatura mística. Para San Gregorio Nacianceno[6] la esperanza en Dios y en la vida futura es la medicina que nos protege contra el dolor, que ayuda a soportar con tranquilidad de ánimo las pruebas de la vida: es la alta filosofía

---

[5] SÖREN KIERKEGAARD, *Kjerlighedens Gjerninger*, Anden Folge, III; S.V.2 IX, 283 s.

[6] S. GREGORIUS NAZ., *Epistula 223; PG 37*, col 365 B.

que da alas a las almas para librarse de las angustias de la vida y de las opiniones de la gente. Para San Agustín[7] la esperanza puede ser comparada con el huevo. Aún no se ha transformado en ave, pero lo contiene dentro de su cáscara como la esperanza contiene el futuro de la eternidad y trabaja con paciencia en la espera y en las ansias de alcanzar la vida eterna.

La victoria de la esperanza se fundamenta en la victoria de Cristo, en la Ascensión que lo ha llevado a la diestra del Padre, con la seguridad de su regreso para juzgar al mundo. Una vez más escuchemos a Kierkegaard: "«Cristo asciende al cielo»: ninguno jamás ha vencido de ese modo. «Una nube lo oculta de sus ojos»: ¡ningún vencedor ha sido elevado de la tierra de ese modo! «Ellos no lo vieron más»: ¡ningún triunfo tuvo jamás un epílogo similar! «Él se sienta a la derecha del poder del Padre»: ¿luego el triunfo no es sólo la Ascensión? No, con ella comienza: Jamás ninguno ha obtenido un triunfo semejante. «El retornará con el ejército de los ángeles»: ¿luego el triunfo no finaliza sentándose a la derecha de la omnipotencia del Padre? No, eso era sólo el final del principio, ¡Eterno vencedor!"[8].

Aquí la esperanza se actúa en un movimiento de doble espera (*attesa*) y de doble esperanza (*speranza*): el tiempo espera a la eternidad y la eternidad espera al tiempo.

Traducción realizada del italiano
por el R.P. Lic. Elvio C. Fontana

---

[7] S.AGUSTINUS, *Sermo 105*, 5, 7; *PL 38*, col. 651.

[8] SÖREN KIERKEGAARD, *Per l'esame di se stessi*, II; *Opere*, ed. cit,. p. 929.

ELEMENTOS PARA UN DOCTRINA TOMISTA DE LA PARTICIPACIÓN*

por el R.P. Dr. CORNELIO FABRO

El término "participación" indica, según la tradición platónica, la relación fundamental de estructura y de dependencia en la dialéctica de lo múltiple a lo Uno y de lo diverso a lo Idéntico y en la filosofía cristiana la dependencia total de la creatura respecto del Creador: el término de participación ha tenido vasta difusión en la especulación patrística y medieval.

I) La noción de participación en general

En el lenguaje ordinario participación tiene un significado sociológico y puede extenderse para indicar cualquier relación que interese a la unión de los miembros de cualquier colectividad por objetos y finalidades que le puedan de alguna manera afectar. Esta participación puede referirse tanto al conocimiento cuanto a la voluntad, al sentimiento o al obrar práctico... y por tanto las expresiones: participar una noticia, un acontecimiento alegre o triste a una persona no cualquiera sino a quien pueda o deba "tomar parte", es decir *unirse* al sentimiento de quien "comunica" la noticia. Así también participación es colaboración o encontrarse unidos en cualquier tarea o interés y fin objetivo común: participar en una acción (buena o mala), en una empresa común o en algún asunto... como solidaridad física y moral, la cual comporta la participación en la responsabilidad acerca del éxito de la colaboración misma. Decimos también, en un sentido fenomenológico, "participar" en y de la alegría o del dolor, de los proyectos o convencimientos de alguien para expresar la unión de un sujeto a particulares situaciones de conciencia de otro sujeto en el núcleo más íntimo de su personalidad. Así participación es el término más vasto y juntamente más intenso para expresar la relación de la conciencia hacia la realidad en sus múltiples aspectos: físico, moral, cognoscitivo, artístico, sociológico, económico...

---

* Publicado en Divinitas 11 (1967), pp. 559-586.

"Participación" desde el punto de vista semántico puede ser tomado en sentido activo transitivo y significa dar y comunicar alguna cosa a alguien o hacer partícipe algo con alguno y en este sentido decimos también que Dios participa su ser, la bondad, la verdad... a las creaturas; en sentido intransitivo participación es tener y tomar parte *en* y *de* alguna cosa. Podemos por tanto decir que la participación abraza todo orden de objetos sea del mundo físico como de la vida moral, tanto de la cantidad extensa como de la vida del espíritu con la diferencia que la participación en el orden material cuantitativo toca o alcanza (attinge) directamente el *objeto* en cuanto un cierto "todo" es dividido y distribuido en sus partes, mientras en el orden moral (y en el metafísico propio) la participación mira propiamente al *modo* (de tener o recibir) en el sentido de que el "todo" permanece en sí intacto e indiviso y se participa un aspecto o forma del objeto.

En latín participar significa "partem capere" y "partem habere" (alemán: "teilnehmen", "teilhaben"): "Est autem participare quasi partem capere, et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud"[1]. En el uso gramatical existe la forma del "participio" la cual obra una especie de mediación entre el sustantivo y el verbo: "Participium dicitur quod nominis et verbi capiat partes. A nomine sibi vindicat genera et causa; a verbo tempora et significationes; ab utroque numerum et figuram"[2].

En filosofía la participación ha sido introducida por Platón para expresar la relación del concreto sensible hacia lo Inteligible separado (la Idea), o bien del singular al Universal; pero Aristóteles atribuye el primer origen de la doctrina a los Pitagóricos y más ampliamente a las contribuciones convergentes del conflicto entre las soluciones de Parménides, Heráclito y Pitágoras con sus seguidores, de los cuales habría comenzado Sócrates[3]. Sócrates en efecto buscando el fundamento de la virtud concluyó que debía ser inmutable, una, simple y por tanto tener el carácter de universal en sí (τὸ καθόλου) y fuera de las cosas sensibles, las cuales se encuentran en continua

---

[1] **Santo Tomás**, *In 1 Boeth. de Hebd.*, lect 2 nº 24; ed. Taur: p. 396 b.
[2] **San Isidoro**, *Etymol.* I, 21, c. II; P.L. 82, col. 88.
[3] *Metaph.* I, 5, 986 b 18 ss.

mutación. Platón aceptó la solución socrática y llamó "Idea" (ἰδεα, εἶδος) al Universal y puso todas las cosas sensibles fuera de ella, explicando la relación de las cosas sensibles (lo múltiple) hacia la Idea (lo Uno) mediante la participación como comunión que las cosas del mismo nombre tienen en la especie. En cuanto a la contribución a la noción de participación Aristóteles afirma que Platón cambió solamente el nombre (τοὔνομα μετέβαλεν) puesto que mientras los pitagóricos dicen que las cosas son por imitación (μίμησις) de los números, Platón con nombre nuevo dijo que son por participación (μέθεξις), pero ni una ni la otra concepción logró explicar qué era tal imitación o participación[4].

En verdad la noción de participación se encuentra en Platón todavía en estado naciente y recibe toda la serie de modos de tener y de ser según cualquier relación de dependencia, similitud, coexistencia... Ya en el Fedón la predicación de participación es llamada "adquisición"[5] y "recibir"[6]; es llamada simplemente "presencia" y "comunión"[7]; o también "pertenencia"[8] respecto al "modelo" que es objeto de participación por parte de lo múltiple[9]. Por tanto es lo múltiple y la multiplicidad el sujeto de la participación[10]. La noción de participación debía ser la solución a la aporía de Zenón: si existe la multiplicidad, ella debe ser al mismo tiempo semejante y desemejante, una y múltiple, quieta y móvil[11]; y la respuesta es que las "Ideas" no se mezclan con las cosas sensibles sino que son "per se" (καθ'αὑτά) y "separadas"[12]. Según Aristóteles, que debía tener presente la enseñanza oral del Maestro, Platón había introducido como intermediarios (τὰ μεταξύ) entre los sensibles y las formas separadas

---

[4] *Metaph.*, I, 5, 986 b,18 ss.

[5] μετάσχεσις, *Phaed.* 100c. 101c.

[6] μετάλτψις, 102b.

[7] παρουσία, κοινονία 103d.

[8] ἐνεῖναι, παραγίγνεσθαι 103 d, 105c. Cf. *Simpos.* 211b.

[9] τὰ τοῦ αὐτοῦ μετέχοντα τύπου *Rep.* 402d.

[10] εἶναι τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τούτων τἆλλα μεταλαμβάνοντα πολλά... *Phaed.* 78d.; cf. *Rep.* 476a ss., 479a, 507b.

[11] *Parm.* 127 ss.

[12] χωρίς: *Phaed.* 129 de.

los objetos matemáticos[13]. En este matematicismo metafísico que le atribuye Aristóteles, Platón permanecía fiel a la inspiración fundamental de transformar las relaciones matemáticas en relaciones de lógica constitutiva. Para Platón el objeto del saber es la idea como "ejemplar" (παράδειγμα), como "aquello que es totalmente" (τὸ παντελῶς ὄν) y puede por tanto ser "totalmente cognoscible" (τὸ παντελῶς γνωστόν) de tal manera que es lo "uno respecto de la multitud" (τὸ ἓν ἐπι τῶν πολλῶν) y permite el conocimiento desde arriba de aquello que es transitorio y corruptible[14]. Platón dio en los Diálogos de la madurez una doble respuesta a las dificultades principales levantadas contra la participación en la doble relación del inteligible a los sensibles y de los inteligibles (los géneros) entre ellos. Estas respuestas fueron de decisiva importancia para el desarrollo de la filosofía, aún de la aristotélica: primero admitió la existencia del μη ον como "sujeto" de la participación o imitación y segundo extendió la relación de participación en el ámbito mismo de las Ideas (κοινωνία τῶν γενῶν) de modo que no está de ninguna manera prohibida una multiplicidad de participación[15].

Entre las dificultades insolubles planteados por la participación platónica, fundada sobre la relación lógico-matemática de universal-particular como imitación-similitud se encuentra el célebre argumento del "tercer hombre" (τρῖτος ἄνθρωπος) relatado por Aristóteles[16] y ya discutido por el mismo Platón[17]: si la conveniencia de los muchos sensibles (entre ellos) presupone la "forma por sí", la conveniencia de los muchos con la forma presupone una otra forma y así sucesivamente[18]. En su edad madura, Aristóteles resume decididamente y casi en exceso y con desprecio contra la participación platónica[19]. Pero

---

[13] *Metaph.* I, 6, 987b 12ss.

[14] τὸ νοεῖν τι φθαρέντος, *Soph.* 248e.

[15] μετέχειν δέ πολλῶν οὐδὲι. *Parm.* 161a. Cf. **P. Natorp**, *Platos Ideenlehre*, Leipzig 1921, p. 231ss., 469 s.

[16] *Metaph.* I, 9, 990b 17 y XII 1, 1059b 8.

[17] *Parm.* 132 ab.

[18] Cf. la amplia exposiciónde **Alejandro de Afrodisia**, *In Metaph.* 990 a 15; Hayduck 83, 34-84, 1 ss.

[19] μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς; *Metaph.* I,9. 991 a 20; cf. *Metaph.* XIII-,4,1079 a 4 ss., 5, 1079b 24 ss.

se debe recordar que Aristóteles descubrió poco a poco la insuficiencia de la doctrina platónica de la participación a la cual él mismo había adherido durante su juventud en los Diálogos, de inspiración platonizante hasta en los títulos (*Eudemus, Symposion, Eroticus, Protrepticus, Politicus, Sophistes...*)[20] Doctrina que aparece todavía en el Órganon para indicar la relación lógica de los universales, o sea de los individuos a la especie y de la especie al género[21]. Es de estas indicaciones que surge aquel núcleo importante de la doctrina tomista que es la participación predicamental.

II) Formación de la noción de participación

A la participación platónica, que se resolvía en la imitación y en la trascendencia, Aristóteles opuso la *inmanencia* de la forma en las sustancias sensibles y la *causalidad* del singular en el devenir natural. Estando así las cosas el pensamiento griego no presentaba via de escape alguna. En efecto, si bien Aristóteles tenía razón en el reivindicar la consistencia de la sustancia sensible, esta última sin embargo no podía ser considerada como la sustancia en sí perfecta. Y en efecto, él también puso por sobre el mundo material las sustancias espirituales o Inteligencias o almas como principios motores de los astros[22]; pero la oposición radical entre la participación platónica y la causalidad aristotélica hacía imposible una doctrina adecuada de la fundación de lo real. Desde el punto de vista dialéctico la solución podía proyectarse satisfaciendo la exigencia de la causalidad desde el interior de la doctrina de la participación, o bien clarificando la participación mediante la causalidad: ésta última ha sido la via del aristotelismo puro (p. ej. Alejandro de Afrodisia); la primera ha sido, en cambio, la via seguida por el neoplatonismo, la cual se reveló más operante en la formación del pensamiento cristiano en Occidente. Esta derivación es afirmada expresamente por Eusebio, el cual aunque en

---

[20] *De philosophia*: cf. *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*, ed. R. Walzer, Firenze 1934.

[21] *Topic.* IV, 1, 121 a 11 ss.

[22] Cf. *De coelo*, III, 2, 285 a 27 ss.

general es poco favorable con Aristóteles, aquí se explaya con evidente complacencia[23].

El esfuerzo y el carácter distintivo del Neoplatonismo fue mostrar el acuerdo o "armonía" de fondo entre Platón y Aristóteles, afirmando que la polémica antiplatónica de Aristóteles se refería sólo al modo impropio de expresarse de Platón (a través de "metáforas poéticas", "mitos", etc.) y no a la sustancia teorética de la solución de los problemas fundamentales. En la lucha del neoplatonismo contra el avance del Cristianismo la necesidad de mostrar un acuerdo superior entre los dos máximos filósofos griegos, allende las diferencias verbales, revestía la importancia de ser la defensa del ideal griego de la sabiduría contra el ideal de una religión extraña fundada sobre la purificación del pecado con la Redención de Cristo.

Se puede decir que el neoplatonismo, ateniéndose al principio fundamental de la participación, transforma su propia estructura asumiendo desde el interior la crítica aristotélica y sus principios. El acuerdo de Platón y Aristóteles fue proclamado ya por Ammonio, el maestro de Plotino, a quien se le atribuye, en un fragmento del diálogo sobre la Providencia de Hierócles, viene atribuido el uso decidido del "método intensivo", es decir de una concepción sintética superior en la cual se concilian los principios fundamentales de las dos concepciones opuestas[24]. El nuevo criterio es asumido explícitamente en el mundo latino por Boecio que lo transmite al medioevo cristiano como tarea y programa: "Ego omne Aristotelis, quodcumque in manus venerit, in Romanum stylum vertens, eorum omnia comment latina oratione perscribam..., omnesque Platonis dialogos vertendo vel etiam commentando, in latinam redigam linguam. His peractis non equidem contempserim Aristotelis Platonisque sententias in unam quodammodo revocare concordiam eosque non ut plerisque dissentire in omnibus, sed in plerisque et his philosophia maxime consentire demonstrem"[25]. La temática del acuerdo Platón-Aristóteles aparece también en el neoplatonismo árabe en forma sistemática, y la extienden a todas

---

[23] *Praep. Ev.* XV, 7; CB 43, 2, Mras II, 365, 5 ss.

[24] Cf. **Focio**, *Bibl.*, tr. fr. **M.N. Bouillet**, *Les Ennéades de Plotin*, Paris 1857, t. I, p. XCIV s.

[25] **Boecio.**, *In I Arist. De interpretatione*, lib. II, prol.; M.L. 64,433.

las partes de la filosofía hasta el punto de reducir, como hace Alfarabi, la diferencia entre los dos filósofos solamente a una diversidad de método —Platón ha elegido el análisis y Aristóteles la síntesis—, de tal manera que Aristóteles es el "seguidor y el perfeccionador, el ayudante y el consejero de Platón"[26]. En el Renacimiento esta tradición conciliadora se mantiene constante (Gennadio, es decir Jorge Scholarios, Bessarion) y lucha contra aquellos que en la línea de Alejandro (Pleton) quieren mantener la oposición y declarar la irreconciabilidad del uno con el otro[27].

Este esfuerzo para lograr el acuerdo entre la trascendencia platónica y la inmanencia aristotélica llega a ser decisivo para una concepción metafísica de la participación. El mismo comporta por tanto algunas etapas fundamentales según las cuales las "convergencias" entre los dos filósofos son indicadas en función de principios siempre más comprensivos y unitarios según que se proceda desde el neoplatonismo griego al rígido monoteísmo islámico hasta el creacionismo del pensamiento cristiano; se trata sin embargo de procesos e intentos que permanecen en el estado de "experimento" asumiendo la forma de una "conciliación" más o menos ecléctica hasta que Santo Tomás introduce su propia original concepción del *esse* como acto intensivo, el cual ofrece la explicación última de la participación.

En efecto en la célebre concepción de las tres Hipóstasis de Mente, Alma, Vida... (νοῦς, ψυχή, ζοή) de Plotino y del neoplatonismo en general, se quiere precisamente reducir al máximo la distancia entre la trascendencia y la inmanencia: el (νοῦς) de Aristóteles coincide en el contenido con el ὄντως ὄν de Platón en cuanto es en sí mismo una multiplicidad de ideas. Sin las Ideas no hay una verdadera ciencia ni una verdadera realidad; pero es también verdadero que sin la Mente (el νοῦς de Aristóteles) no se puede tener ni ciencia ni realidad. Ahora bien, la Mente es el principio supremo del mundo en cuanto pensándose a sí misma piensa una "multiplicidad" puesto que es imposible pensar sin lo múltiple; luego la Mente no puede tomar esta multiplicidad de "pensados" del mundo sensible sino únicamente de sí misma —he aquí

---

[26] **F. Dietrici**, *Alfarabi's philosophische Abhandlungen*, Leiden 1892, p. 3, 17ss.

[27] Cf. **B. Tatakis**, *La philosophie byzantine*, Paris 1949, p. 281 ss.

cómo la existencia de las Ideas de Platón puede ser justificada, transformada, al invertir a Aristóteles mediante un principio aristotélico. Superado así el obstáculo de la "separación" (χωρισμός) de las Ideas de las cosas, Plotino pasa a solucionar la dificultad de la falta de causalidad en las Ideas, solución que intenta encontrar en la doctrina de la emanación (πρόοδος) y en particular del "Anima mundi". Él admite que las Ideas, procedentes del νοῦς , son dadas a la *materia* por el alma y que el alma, en cuanto principio de movimiento, produce también el nacer y el perecer de las cosas formadas por las Ideas en la materia. Y las Ideas mismas, según Plotino, están dotadas de cualidad y cantidad, movimiento y reposo... de tal manera que las cosas sensibles dependen de las Ideas y de las mismas derivan los movimientos propios y las mutaciones de cantidad y cualidad en la forma conveniente[28]. Pero en un sentido más profundo el sincretismo de la noción neoplatónica de participación trata también de recuperar —allende Platón y Aristóteles—, la verdades fundamentales de la filosofía presocrática, en particular de Empédocles, Pitágoras y especialmente Parménides, por el cual comenzó la problemática de la noción de participación: en esta dirección es relevante el "método dialéctico" que alcanza su máxima expansión en Proclo con el procedimiento ternario que parte del Uno, pasa a través de la multiplicidad para arribar al Ser. La novedad de esta dialéctica, que es introducida explícitamente en la noción de participación, consiste en la importancia que se le da a la "negatividad" como momento de pasaje y por lo tanto de fundamento de la dialéctica misma[29]: en efecto, las negaciones (ἀποφάσεις) no deben ser tomadas como "privaciones" vacías, sino como producciones de determinaciones de sus contrarios según los principios del Parménides platónico. Cuando Proclo afirma que "...el método de las negaciones (τρέπος τῶν ἀποφάσεων) es excelente, conforme al Uno primario, es puesto más allá de todas las cosas en el incognoscible y en el inefable de simple trascendencia"[30]. La obra de Proclo indica el momento más alto de la resolución de la antítesis especulativa entre Platón y Aristóteles en la

[28] Cf. **A. Covotti**, *Da Aristotele ai Bizantini*, Napoli 1935, p. 226 ss.

[29] Cf. **G.W.F. Hegel**, *Geschichte der Philosophie*, ed. Michelet, Berlín 1844, Bd. II, p. 66.

[30] *Theol. Plat.*, lib III, c. 10; ed. Portus, Hamburgo 1618, fol. 109.

superación de la alternativa negativa propuesta por Alejandro[31]. Se puede decir en general que, mientras el neoplatonismo árabe elabora la noción de participación prevalentemente según el método intuitivo ascendente (hacia el Uno) de la línea de Plotino-Porfirio que pasa a San Agustín y a las escuelas medievales que se inspiran directamente en él, la noción tomista de participación, por su parte, se inspira directamente en el más riguroso método dialéctico descendente de Giamblico-Proclo mediante la especulación del Pseudo Dionisio y del opúsculo árabe del *De Causis*.

En este penoso intento de síntesis entre contrarios los neoplatónicos habían sido precedidos por el estoico Poseidonio que especialmente en su comentario al Timeo había ya intentado una síntesis de teología y matemática[32]. La innovación especulativa de la nueva dirección de la noción de participación —obrada por el neoplatonismo en sus dos direcciones principales—, ha influido más o menos abiertamente en el mismo pensamiento moderno, como ya se dirá, y su originalidad o instancia teorética no se puede considerar para nada agotada. La misma parece consistir principalmente y sobre todo en haber quitado la fractura entre el Uno y el Ser y después en haber elevado el conocimiento al nivel del ser desarrollando la *vis* infinita del conocer dentro de la plenitud del ser y de la vida: así el neoplatonismo podía dar un desenvolvimiento teorético —llevado a cabo a su modo— al principio de Parménides sobre la relación entre ser y pensamiento. Lo que importa observar es que en la nueva noción de participación traída por el neoplatonismo la solución al contraste entre Platón y Aristóteles se encuentra en el tema crucial (la doctrina del νοῦς) recurriendo al mismo Aristóteles. Por esto la historiografía más reciente, especialmente bajo el influjo (positivo y negativo) de los estudios de W. Jaeger, acepta la continuidad de desarrollo entre Platón y Aristóteles y el neoplatonismo de tal manera que la misma metafísica aristotélica está profundamente inspirada en el neoplatonismo: "what has for centuries been interpreted as

---

[31] Cf. la declaración explícita de **Simplicio**, *In de coelo*, III, 7, 306 a 1; ed. J.J. Heiberg, 640, 20 ss.

[32] Cf. **K. Reinhardt**, *Kosmos und Sympathie*, München 1926 spec. p. 61 ss. M. Pohlenz, Die Stoa, Göttingen 1948, Bd. I, spec. p. 208 ss.

general metaphysics ("doctrine of being-as-such") originated in Aristotle as another presentation of this (platonic) excessively realistic Ableitungssystem"[33].

III) Las formas principales de la participación tomista

Se coloca fuera de la línea procliana recién indicada el pensamiento de San Agustín, el cual no pudo intentar —por la falta de conocimiento de las obras del Filósofo— una síntesis dialéctica de los dos pensadores aunque elevó el neoplatonismo plotiniano a la cumbre del pensamiento cristiano. De aquí que su noción de participación mire a clarificar la "catarsis" del alma para acercarse a la Verdad de las Ideas divinas contenidas en el Verbo eterno "...en la visión de las cuales el alma llega a ser bienaventurada"[34]. Más profundas y complejas parecen las derivaciones neoplatónicas de la patrística griega (Basilio, Gregorio Nacianceno, Gregorio Niceno) aunque hayan tenido poca relevancia en el pensamiento occidental, el cual tomó contacto con la línea de la participación dialéctica de Proclo sobretodo mediante el conjunto de los *Areopagitica* y del opúsculo *De Causis* que fue reconocido gracias al análisis hecho por Santo Tomás en su comentario como una compilación árabe de la *Elementatio Theologica* (Στοιχείωσις θεολογική) de Proclo. Se podría llamar "noción de participación cerrada" a aquella que se desarrolló en el s. XII por la célebre escuela de Chartres, en la cual los intermediarios más visibles son Boecio y Calcidio: se trata de un platonismo de fondo cósmico-místico fundado sobretodo en el Timeo.

El agustinismo medieval había constituido bajo la autoridad del gran Doctor una síntesis de elementos de origen muy heterogéneos pero tenazmente conectados en virtud de una celosa tradición que había desarrollado las consecuencias de su preferencia por Platón en contra de Aristóteles. En metafísica

[33] **Ph. Merlan**, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1953, p. 169. En la conclusión: "It is perfecty legitimate to speak of an *Aristoteles Neoplatonicus*". *Op. cit.*, p. 195.

[34] **San Agustín**, 83 *Quaestiones*, q 46, *De Ideis*: M.L. 40,29. Cf. **H. Meyerhoff**, *On the Platonism of St. Augustine's*, «Quaestio de Ideis», The New Scholasticism, XVI [1942], p. 16 ss.

admitía una cierta actualidad de la materia prima; luego identificaba la potencia o receptividad con la misma materia de modo que la materia forma parte de la esencia de cada creatura: en las creaturas corporales la materia corporal, en las espirituales la materia espiritual (hylemorfismo universal). Además, y consecuentemente, puesto que el género entendido como elemento lógico indeterminado corresponde a la materia que es el elemento ontológico indeterminado, se admitían en cada sustancia tantas materias y tantas formas cuantos son los géneros lógicos y las correspondientes diferencias presentes en su noción: por ejemplo en el hombre aquellas de sustancia, cuerpo, viviente, animal, racional y en el individuo Pedro..., en total por lo menos seis materias y otras tantas formas (multiplicidad de las formas sustanciales). El principio metodológico de este realismo exagerado es la correspondencia directa entre el orden lógico y el orden ontológico: el género es la materia y la diferencia es la forma, y así las partes de la definición son también las partes de las cosas.

Santo Tomás, en cambio, aferró desde el principio el significado teorético de la oposición de Platón y Aristóteles y la importancia decisiva de su superación o acuerdo sobre los principios y sobre las conclusiones fundamentales elaborando una propia noción de participación que a diferencia del concordismo neoplatónico, presenta un concepto y principio del todo nuevo que es el concepto de *esse* como *actus essendi* (que no debe confundirse con la *existentia* del agustinismo y del racionalismo). Es desde el interior del *esse* como acto primero fundante que Santo Tomás desarrrolla la propia noción de participación y por tanto su entera concepción metafísica.

(1) El "primer" momento de la noción tomista de participación es el concepto aristotélico de acto en el sentido de "perfección" en sí y por sí; luego como afirmación y positividad ontológica: el acto es entonces por su naturaleza "primero" que la potencia[35], ya sea que el acto se lo entienda como la actividad operante[36], sea que indique la forma que es el acto primero reposante (en reposo) (ἐντελέχεια) del cual se origina y al cual retorna la operación. En este modo, si bien se debe decir que las esencias corporales son compuestas de dos

[35] *Metaph.*, IX, 8, 1049 b 4 ss.
[36] ἐνέργεια, *loc. cit.*, 1050 a 21-23.

principios —la materia y la forma que son las "partes" de la esencia[37]—, sin embargo la esencia en su aspecto metafísico gravita sobre la forma que es el acto[38]. Santo Tomás acogió sin reservas este "primado del acto" e identificó el verdadero responsable directo de la posición adversaria, el filósofo árabe-judío Ibn-Gebirol (Avicebrón) que había explicado la realidad de los seres "resolviendo" en la potencia y no en el acto, como hicieron Platón y Aristóteles. Con el concepto de acto emergente sobre la potencia Santo Tomás pudo demoler el principio fundamental del realismo exagerado: género y diferencia son "conceptos" que se unifican en la definición de la especie y no pueden por tanto indicar realidades distintas; como conceptos expresivos, uno y otro indican formalidades. En la definición, que debe ser en sí unidad de género y diferencia, ellos indican la misma naturaleza específica aunque en modo diverso: el género hace referencia al elemento indeterminado, la diferencia al elemento determinante y la especie al todo determinado de la síntesis[39].

Por tanto la composición lógica de género y diferencia no es per se y por sí sola argumento de materialidad, sino que esta composición debe ser conocida por otra vía, es decir a partir de los datos de la experiencia. Pero inclusive en las sustancias materiales se puede decir que género y diferencia como elementos de la definición corresponden a la materia y forma de la sustancia concreta sólo indirectamente o bien "proporcionalmente"[40]: es decir que el género, que es el elemento indeterminado de la definición corresponde a la materia que es el principio puramente potencial, y la diferencia, que es el elemento especificante corresponde a la forma que es el principio actual. Porque *cuando consta por otro lado* que existen sustancias absolutamente espirituales, el género y la diferencia de su definición ya no indican dos principios ontológicos opuestos sino que expresan la misma realidad for mal considerada primero en su indeterminación y después en el carácter distintivo de los espíritus singulares. Así los Ángeles o inteligencias puras pueden ser considerados como compuestos de género y diferencia (dei singoli

[37] *Metaph.*, VI, 10, 1034 b 2 ss.
[38] *Ibid.*, VII, 2, 1036b 12.
[39] Cf. *In VII Metaph.*, lect. 9, n° 1463.
[40] *De ente et essentia*, cap. 3 ed. Baur, Münster i. W. 1926, p. 24, 6.

spiriti) sin que esto comporte materia alguna: dado que las formas subsistentes espirituales están dotadas de la "potencia intelectiva" —la cual puede recibir las formas inteligibles universales y sin límite alguno—, reciben el acto de un modo diametralmente opuesto (*per oppositam quamdam rationem*) a la materia que recibe solamente las formas individuales[41]. Los Ángeles (y el alma humana) son entonces simples en el orden esencial, es decir son formas per se subsistentes; y sin embargo son compuestas en el orden entitativo, de sustancia y accidentes, de esencia y acto de ser. En este modo Santo Tomás ha dado *un nuevo concepto de acto y de potencia* porque el acto es puesto en su pureza metafísica como "perfección" = afirmación del ser, y la potencia como "capacidad de recibir" (la perfección) = negación como privación. De aquí dos consecuencias capitales para Santo Tomás: a) la potencia no se dice en un solo modo, a saber: materia prima sino en tantos modos cuantos son los modos de ser "sujeto" del acto, y todo aquello que recibe y condiciona al acto es potencia. Potencia no es sólo la materia prima sino también por ejemplo, el cuerpo humano, aun cuando sea complejo: "Esse subjectum non consequitur solam materiam quae est pars substantiae, sed universaliter consequitur omnem potentiam"[42]; b) la materia prima, que es potencia pura es solamente sujeto y no tiene acto alguno, y toda su actualidad viene de la forma de tal manera que ni siquiera Dios puede hacer existir la materia sin la forma[43].

(2) Del nuevo concepto de acto (y potencia) deriva el "segundo" momento de la metafísica tomista, es decir la tesis más atacada durante la vida de Santo Tomás, aquella de la *unidad de la forma sustancial* en todos los cuerpos inclusive en los vivientes y en el mismo hombre dotado de alma espiritual y por tanto la admisión de que el alma espiritual es *per se* e inmediatamente la única forma sustancial del compuesto humano. Una pluralidad de "formas", aunque sea ordenada y subordinada al alma espiritual, o incluso la sola admisión de una forma intermediaria (*forma corporeitatis*), destruiría la unidad esencial del hombre porque el alma espiritual como última forma sería simple forma perfectiva y por lo tanto accidental. A la dificultad teológica —causa

[41] *De spir. creat.*, a. I ad 2 y ad 24.
[42] *De subst. sep.*, cap. 7; ed. De Maria, p. 231.
[43] *Quodl.* III, q. I, a. 1.

principal de la controversia— que el cuerpo de Cristo, separado del alma "in triduo mortis" (durante los tres días de su muerte), no podía —según la posición aristotélica—decirse más cuerpo de Cristo sino "aequivoce"[44] (equívocamente), Santo Tomás, aceptando expresamente la consecuencia, no ve ningún daño para la teología porque el cuerpo muerto de Jesús, si bien estaba separado del alma, permanecía siempre unido hipostáticamente a la divinidad del Verbo[45]. La idéntica alma racional, única forma sustancial, confiere al hombre no sólo la espiritualidad sino también los grados ontológicos inferiores: "Sic ergo dicimus quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis, et quod per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens"[46]. Por tanto el alma intelectual realiza virtualmente las formas inferiores, es decir que también contiene las potencias sensitivas y vegetativas que obran mediante el cuerpo[47]: así lo afirma Aristóteles con respecto a las figuras geométricas, en las cuales la figura superior, por ejemplo, un cuadrado, contiene la inferior, o sea el triángulo, y que las esencias son "como los números", los cuales difieren según adición o sustracción de unidad[48].

(3) En este "tercer" momento de la metafísica tomista del acto se ubica la defensa contra la tesis capital del averroismo sobre la individualidad personal del principio espiritual. La refutación se desenvuelve en dos momentos: 1) *momento fenomenológico*, que es la autoconciencia entendida como conciencia individual que cada uno tiene de ser él mismo, el singular N.N., aquél que entiende, quiere, ama, etc...: *hic homo intelligit*. El intelecto (y la voluntad) es acto, perfección individual, de la cual dependen todos los otros valores del singular, como hombre que es la persona; esta autoconciencia constituye el fundamento de toda la vida humana, de los deberes y de los derechos de cada uno como hombre singular. Por tanto, se trata de "fundar" este hecho en su aspecto metafísico; 2) *momento metafísico*, en cuanto la conciencia del enten-

[44] Cf. *De An.*, II, 412b 21.
[45] Cf. *Quodl.*, q. II, a. 5 y ad 1.
[46] *De spir. creat.*, a. 3; ed. Keeler, p. 44, 1 ss.
[47] Cf. *S. Th.*, I, q. 76, aa. 3-5.
[48] Cf. *De An.*, II, 3, 414b 28; *Metaph.*, VII, 6, 1043b 34.

der (acto segundo) —que es un "prius" absoluto en la vida espiritual— se puede explicar solamente admitiendo que cada hombre singular está dotado de un alma espiritual individual (acto primero) que es simultáneamente la forma sustancial del cuerpo y que emerge sobre el cuerpo con las funciones espirituales; así se puede atribuir al singular el acto segundo (el entender) en cuanto le pertenece también el acto primero[49]. Evidentemente el alma espiritual es forma sustancial del cuerpo en cuanto es principio de las funciones vegetativas y sensitivas y no en cuanto es principio de las funciones intelectivas con las cuales emerge sobre el cuerpo y es forma por sí subsistente[50]. La inmaterialidad positiva del entender da la prueba de la espiritualidad absoluta del alma humana: puesto que está dotada de una operación *per se* que trasciende el cuerpo ella es una forma *per se* subsistente, a la cual le compete por tanto directamente el *esse* (y no junto al compuesto como las formas materiales) y ella comunica este ser al cuerpo. Así se prueba con rigor metafísico la inmortalidad del alma: si el alma humana, en cuanto forma espiritual es el sujeto inmediato y *per se* del acto de ser, este *esse* le conviene en modo definitivo e inseparable: "Esse autem per se convenit formae quae est actus. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa; unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse"[51].

(4) El "cuarto" momento de la metafísica tomista es la afirmación de la *distinción real de esencia y de acto de ser (esse)* en todas las creaturas, la cual es conclusión del nuevo concepto de acto; ésta es hoy considerada la clave de bóveda de todo el pensamiento tomista. Aparece en las primeras obras en dependencia directa de la metafísica de corte extrínseco de Avicena, pero luego se impone, en las obras maduras con la fórmula más perfecta del "primado del acto", mediante la noción de participación estructurada en dos etapas: a) La perfección pura (*perfectio separata*) no puede ser más que sólo una solamente y el ser es la primera perfección y el acto de todos los actos[52]: el ser

[49] Es el principio sustancial intelectivo: *De Unit. intell. c. Averroistas*, c. 3 § 80; ed. L.W. Keeler, p. 50 ss.

[50] Cf. *op. cit.*, § 60; ed. cit., p. 38.

[51] *S. Th.*, I, q. 75, a. 6; cf. *ibid.*, q. 50, a. 5.

[52] *Quodl.*, II, a. 3; *S. Th.*, I, q. IV, a. 1 ad 3 y a. 2.

subsistente es por tanto sólo uno y éste es Dios, que es el *esse* por esencia. b) Las creaturas todas son entonces seres por participación en cuanto la esencia participa el *esse* y la esencia es por tanto potencia con respecto al *esse* que es el acto último de cada realidad[53].

De este modo gracias a la noción de participación puede Santo Tomás superar el agustinismo, puesto que demuestra que el alma y las inteligencias creadas (Ángeles) aun siendo simples en su esencia son compuestas como creaturas en el orden del ser. Aún más, con la misma noción de participación puede reivindicar contra el averroismo —gracias a la composición metafísica— la absoluta dependencia que las inteligencias tienen con respecto de Dios mediante la creación y la conservación[54].

La noción de la participación suministra finalmente la fórmula para expresar la analogía entre las creaturas y el Creador: "Non dicitur esse similitudo inter Deum et creaturas propter convenientiam in forma secundum eamdem rationem generis aut speciei, sed secundum analogiam tantum, prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem"[55]. En esta última concepción de Santo Tomás el *esse* no es más el *accidens* de Avicena sino que es el acto inmanente de la sustancia, *esse substantiale*, que es el efecto propio de la divina causalidad[56]. Así un doble corolario de la metafísica tomista del acto es la explicación de la multiplicación de los individuos en la misma especie (participación predicamental) mediante el principio de individuación indicado en la parte potencial de la esencia considerada en la determinación de la "corporeidad" (*materia signata quantitate*) y la doctrina del principio de subsistencia de los entes por participación que es referida al *esse* como "actus substantiae": "Propie esse... attribuitur soli substantiae per se subsistenti"[57]. Las sustancias espirituales puras (Inteligencias según los filósofos, Ángeles según

[53] Cf. *In VIII Physic.*, lect. I, ed. Parm. t. XVIII, p. 532: un texto muy conocido en la escuela averroísta.

[54] *S. Th.*, I, q. 44, a. 1 y ad 1; *ibid.*, qq 104 y 105.

[55] *S. Th.*, I, q. 4, a. 3 ad 3.

[56] *Quodl.* XII, q. V., a. 5.

[57] *Quodl.* IX, q. II a.3, ad 3 y ad 2: «Esse est id in quo fundatur unitas suppositi».

la teología), aun faltándoles el principio de multiplicación individual que es la materia, son cada una la entera especie. En las últimas obras, Santo Tomás dio plena satisfacción a la tesis de Simplicio sobre el acuerdo fundamental entre Platón y Aristóteles[58]; gracias a la noción de participación que a un mismo tiempo da el último fundamento de la doctrina del acto y de la potencia superando el obstáculo del dualismo griego./La síntesis tomista es absolutamente original: ella, en efecto, acoge el núcleo metafísico de la trascendencia platónica (noción de creación, composición de *esse* y de esencia, teoría de la analogía), que se fusiona con el acto de la inmanencia aristotélica (la unidad de la forma sustancial, el alma intelectiva como forma sustancial del cuerpo, doctrina de la abstracción).

La originalidad de la dialéctica del *esse* se ha venido esclareciendo en Santo Tomás sobretodo en las obras de la madurez a causa de un conocimiento más directo que él pudo tener de algunos escritos neoplatónicos (Proclo, Porfirio...): en el *De substantiis separatis* de 1272-73 él resuelve el problema clásico del neoplatonismo sobre el acuerdo entre Platón y Aristóteles mediante su "nueva" noción de participación: c.3, *In quo conveniat opinio Platonis et Aristotelis* (ellos convienen sobre los puntos capitales de la composición real de las creaturas de esencia y *esse*, en la inmaterialidad absoluta de las sustancias espirituales y en la doctrina de la Providencia, mientras que sus divergencias —c. 4, *In quo differunt Plato et Aristoteles*—son respecto de puntos del todo secundarios).

IV) Expansión de la noción tomista de participación

La noción de participación expresa por tanto en la especulación tomista el último punto de referencia, ya sea desde el punto de vista estático de la estructura de la creatura como desde aquél dinámico de su dependencia de Dios: esta noción desde el punto de vista de la creatura, asume del platonismo la relación de ejemplaridad y distinción absoluta entre el ente participante y el *Esse subsistens* y del aristotelismo el principio de la composición real y de la causalidad real en todo nivel de participación por parte del ente finito. Afir-

[58] Cf. *De subst. sep.*, c. 3.

mar, como se ha hecho, que Santo Tomás sostiene como distintas la participación *secundum similitudinem* de la participación *secundum compositionem* (Geiger) es destruir la síntesis tomista en su centro, es decir en la asimilación y subordinación recíproca de las duplas acto-potencia y *participatum-participans* en la emergencia del nuevo concepto de *esse* como acto intensivo supremo[59]. Mediante el nuevo concepto de *esse* la dupla *ens per participationem* y *ens per essentiam* asume un valor eurístico más radical que el de la dupla acto y potencia, pero puesto que la noción de *esse* como "actus omnium actuum et ipsarum formarum" era desconocida para Aristóteles y es de derivación parmenídeo-platónica, la noción tomista de participación constituye en el sentido más intensivo (hegeliano) la *Aufhebung* de la oposición Platón-Aristóteles. Por tanto la auténtica noción tomista de participación exige distinguir el *esse* como acto no sólo de la esencia que es su potencia sino también de la existencia que es el *hecho* de ser y por tanto un "resultado" y no un principio metafísico: de aquí nace el error de aquellos tomistas, los cuales —siguiendo impulso del apriori de Kant[60]— fundan la experiencia o la aprehensión del *esse* en el acto del juicio (Maréchal, Lotz, Rahner...) y hablan por lo tanto —con expresión muy equívoca— de un "existencialismo tomista". Es necesario pues detenerse en la noción de participación sin confusiones: "Creo que los motivos de participación inquestionablemente presentes en el pensamiento del Aquinate son una más probable fuente para la teoría metafísica del *actus essendi* que aquellos presentes en el conocimiento del juicio de existencia"[61].

La primera y fundamental división de la participación es la *trascendental* y la *predicamental*: la primera se refiere al *esse* con las perfecciones puras que se fundan directamente sobre el mismo; la segunda mira las formalidades unívocas como los géneros respecto a las especies y las especies respecto a los individuos. La primera no parece presentar dificultad en cuanto expresa el significado propio y principal de la participación: pero es del todo clara e

---

[59] Cf. C. **Fabro**, *La nozione metafisica di partecipazione*, III ed., p. 12 ss., *Participation et causalité*, Paris-Louvain 1961, spec. p. 63 ss.; ed. it. p 58 ss.

[60] *Kritik der reinen Vernunft*, A 599.

[61] G. **Lindbeck**, *Participation and existence in interpretation of S. Thomas*, Franciscan Studies, XVIII [1957], p. 102.

indispensable en el tomismo también la segunda, si se tiene en cuenta lo que sigue: (1) según su propio contenido ontológico. Los géneros y las especies están presentes en los respectivos sujetos y son por tanto predicados *secundum (per) essentiam* y no *per participationem*: es el momento de la inmanencia aristotélica;(2) Pero en cuanto al *modo de ser* (y por lo tanto de actuarse en la realidad) el género se realiza diversamente en las varias especies según un *magis et minus* de perfección de modo que "...Inter species unius generis una est naturaliter prior et prefectior altera"[62]; 3) En este caso la participación alcanza más bien la naturaleza y esencia unívoca aunque elevada al nivel metafísico y considerada por tanto como un "todo", es decir como un complejo de perfecciones virtuales que llegan a ser divididas o sea participadas en las varias especies (por el género) y en los múltiples individuos (por la especie); de otra manera faltaría el "fundamento metafísico" de la multiplicación real; 4) Santo Tomás mantuvo siempre las dos participaciones en estrecha correlación: "Est autem participare quasi partem capere et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod alteri pertinet universaliter, dicitur participare illud: sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem; similiter etiam subjectum participat accidens et materia formam"[63]. Aquí los ejemplos, en el texto más técnico, son de participación predicamental; 5) Santo Tomás afirma expresamente en sentido propio una participación predicamental unívoca: "Omne quod de pluribus praedicatur univoce secundum participationem, cuilibet eorum competit de quo praedicatur; nam species participare dicitur genus et individuum speciem. De Deo autem nihil dicitur per participationem, nam omne quod participatur determinatur ad modum participantis et sic partialiter habetur et non secundum omnem perfectionis modum"[64]. Sin la participación predicamental faltaría la última y propia razón de la multiplicación sea de las especies en el género como de los individuos en la especie en

---

[62] *Quodl.* II, q. III, a. 6. La doctrina es de origen aristotélico; cf. *Metaph.* X, 4, 1055 b, 25; *Phys.* I,4,189 a 3. V. el desarrollo en: *La nozione metafisica di partecipazione*, ed. cit., p. 161 ss.

[63] *In Boeth. de Hebd.*, lect 2 n° 24; ed. Taur. p. 396b.

[64] *C.G.*, I, 32 *amplius*[2].

cuanto cada multiplicación en cualquier orden exige diferencia y diferenciación, y por lo tanto diversa participación de una cierta formalidad o acto: "SICUT hic homo participat humanam naturam, ITA quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi; quia solus Deus est suum esse"[65]. Como la participación trascendental estática (o sea como estructura) es la composición de acto y potencia respecto al *esse*, o sea la distinción real de esencia y *esse*, así la participación predicamental estática es la composición de acto y potencia en la esfera de la esencia, es decir la distinción real de materia y forma (en el mundo material) y de sustancia y accidentes en el orden del ente finito en general[66].

Análoga a la división de la participación estática como estructura y en dependencia de la misma está la división de la participación dinámica como causalidad en el sentido de derivación del ente por participación del *esse per essentiam*. Se da por lo tanto y sobretodo la causalidad como participación que es la producción del *esse commune* de toda la creación: de este modo Santo Tomás ha reencontrado y retomado por su cuenta —en cierto modo invertido— el principio del emanatismo: *ab uno nisi unum* que constituía la justificación teorética del politeísmo como observa el mismo Santo Tomás[67]. Está fuera de dudas que el momento trascendental de la creación alcanza todo el ente finito en su posición de realidad, tanto la esencia como el *esse*: "Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo praeexistenti"[68]. Desde el punto de vista de la fundación trascendental, la función de la esencia con respecto a la función del *esse*, es distinta, si bien ambas vienen de la nada mediante el único acto creador de Dios: "Ex hoc ipso quod quidditati esse tribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur:

---

[65] *S.Th.*, I, q. 45, a. 5 ad 1. Se observa cómo la participación predicamental es puesta en la protaxis y la trascendental en la apódosis.

[66] Ver la exposición completa en este sentido de las dos participaciones en: *Quodl.* II, q. 11, a. 3.

[67] Cf. *In l. De Causis*, lect. 3, Saffrey 18, 14 ss.

[68] De Pot., q. III, ad 17. Cf. más abajo la situación análoga de la materia respecto de la forma: «Ratio illa [ob. 3: «omnis actio terminatur ad aliquem actum...»] probat quod materia prima per se non creatur; sed ex hoc non sequitur quod creetur sub forma; sic enim habet esse in actu», *op. cit.*, q. III, a. 5 ad 3.

quia antequam (quidditas) esse habeat, nihil est nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura sed creatrix essentia"[69]. El estatuto metafísico de la esencia está por tanto subordinado al *esse*: "Hoc modo essentia denominatur bona sicut et ens; unde sicut habet esse per participationem, ita et bona est per participationem; esse enim et bonum communiter acceptum est simplicius quam essentia, quia communius, cum dicatur non solum de essentia sed etiam de eo quod per essentiam subsistit, et iterum de ipsis accindentibus"[70]. En el tomismo la situación no parece admitir contestaciones: las esencias creadas derivan de la esencia divina con el intermediario de las Ideas divinas y por lo tanto formalmente la derivación es según la relación de ejemplaridad. Luego cada esencia, aunque sea acto en el orden formal, es creada como potencia, la cual se actúa por el *esse* participado que en sí recibe; su actualidad es pues "mediada" por el *esse*. El *esse* es el acto que constituye el término propio de la causalidad trascendental (creación, conservación...) y es en virtud de la directa causalidad sobre el *esse* que Dios obra inmediatamente en cada operante[71]. Por tanto la derivación del *esse* participado del *esse* por esencia es directa —en toda la línea metafísica— como acto fundado por el Acto fundante: en efecto, el *actus essendi* participado, precisamente en cuanto participado, es intrínsecamente dependiente de Dios; permanece empero siempre acto y en acto en toda la línea metafísica una vez creado y mientras no sea aniquilado. Por esto compete a Dios la dignidad de "causa του esse" por pertenencia intrínseca.

Es claro que la causalidad como participación trascendental contiene tanto la creación como la conservación[72], abraza tanto la forma como la materia[73] que en el platonismo era *non-ens*, mientras que —según Santo Tomás— al participar de la forma también ella participa del *ens*.

---

[69] *De Pot.*, q. III, 5 ad 3. Cf. un texto paralelo, pero con orden invertido: «Creatura non solum est a Deo secundum essentiam suam, sed secundum esse suum in quo praecipue consistit ratio bonitatis substantialis; et secundum perfectiones superadditas, in quibus consistit bonitas absoluta, et haec non sunt essentia rei» [*De Ver.*, q. XXI, a. 5 ad 5].

[70] *Loc. cit.*, ad 6.

[71] *S. Th.*, I, q. 8, a. 1.

[72] *S. Th.*, I, q. 104, a. 1.

[73] *S. Th.*, I, q. 45, a. 4 ad 3.

La causalidad como participación predicamental tiene, en cambio, por objeto el *fieri*, que es el devenir o bien el desarrollo de la realidad creada en el ámbito de los géneros y de las especies. En este orden vale en la metafísica tomista el principio forma dat esse que parece invertir la relación de causalidad cual se presenta en el orden trascendental. Es claro que la forma es el acto propio de la esencia de las cosas finitas gracias al cual (acto) cada una tiene su grado de realidad y perfección y deviene por tanto susceptible del *actus essendi*. El principio, que es de evidente origen aristotélico, tiene por lo tanto un doble significado. Ante todo forma dat esse formale sive specificum, en cuanto ella es el acto constitutivo sea sola (en las sustancias simples) o bien con la materia (en los cuerpos) de toda esencia real; sea que se la entienda como "forma partis" (p. ej. el alma) o como "forma totius" (p. ej. la humanidad). En este sentido el principio vale: "forma dat esse formale" o bien constituye el ente predicamental en su grado ontológico —pero en el orden real— en cuanto es la esencia que hace ser y la forma es el principio *quo* determinativo de la esencia: "comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucere, vel albedo ad album esse". En el segundo sentido que es más propio y está conectado al primero se debe decir que forma dat esse en cuanto solamente la esencia real que la forma determina como acto formal es el verdadero sujeto del *actus essendi*: "Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse pricipium essendi, quia est complementum substantiae cuius actus est ipsum esse: sicut diaphanum est aëri principium lucendi quia facit eum proprium subiectum luminis"[74]. Es claro que la forma es verdadera causa del esse aunque en su orden, en cuanto ella es el "mediante (o medio)" predicamental entre el ente finito causado y el esse per essentiam que es la Causa Primera[75].

De aquí se da el paso normal al lacerado y demasiado discutido problema del así llamado "concurso" de la causalidad divina en la libertad creada. La voluntad creada es verdadera "causa principal" de la elección como causa segunda, la cual por tanto presupone el influjo de la causa primera que

---

[74] *C.G.*, II, 54.

[75] *S. Th.*, I, q. 105, a. 5. Cf C. **Fabro**, *Participation et causalité*, ed. cit., p. 344 ss.; ed. it., p. 330 ss., 470 ss.

es *a fortiori* causa principal y –más aún– total en su orden, es decir en el trascendental que abraza desde el fondo el ser y el obrar, fundándose este último en el primero. Basta releer la fórmula más intensa: "quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior, et ipse Deus est proprie causa ipsius esse univeraslis in rebus omnibus, sequitur quod Deus in omnibus intime operetur". La relación, por lo tanto, no se da propiamente y solamente en esto que Dios "concurre" con la libertad creada sino que como Él la funda en el *esse* así también la funda en el obrar en el sentido que abraza la facultad y el acto mismo en su totalidad e integralidad.

V) La expansión dinámica de la noción de participación

Dado que la participación expresa una relación de "semejanza" del Participante al participado, permite concebir al universo creado en sus varias naturalezas como derivado de los "divinos ejemplares" según el principio de Boecio: "ex his formis, quae praeter materiam sunt, istae formae venerunt quae sunt in materia et corpus efficiunt. Nam ceteras quae in corporibus sunt abutimur formas vocantes, dum imagines sint. Adsimulantur (adsimilantur: Migne) enim formis quae non sunt in materia constitutae."[76] y del Pseudo Dionosio: "Exemplaria esse dicimus in Deo existentium rationes substantificas et singulariter praeexistentes"[77]. Esta es la participación secundum similitudinem en el orden trascendental según la relación de dependencia del finito al Infinito.

También en el orden predicamental de los seres finitos se puede establecer una relación de participación según la semejanza en virtud de las relaciones de perfección y de causalidad. Los seres del universo parecen invadidos por una especie de "afinidad universal": esta se manifiesta como una atracción o "simpatía universal" de los unos hacia los otros en cuanto los seres inferiores aspiran y tienden a acercarse a los superiores casi para tener una participación de sus perfecciones. Esta afinidad ontológica que hace del mundo

[76] *De Trinitate*, c. 2; ML. 64, 1250 D; ed. **H.F. Stewart-E.K. Rand**, Cambridge, Mass. 1943, p. 12, 51-56.

[77] *De div. nom.*, c. 5, § 8; MG. 3, 824 C.

un todo en si mismo ordenado, o cosmos, puede ser indicada con el término de "principio de la continuidad metafísica" de los seres que Santo Tomás ha tomado directamente del Pseudo Dionisio, según la fórmula: "Divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum"[78]. Según este principio, cada modo de conocer creado se dice, de alguna manera, por participación. Así, si se puede decir que el ángel se conoce a sí mismo *per essentiam suam* (inmediatamente inteligible), a las otras naturalezas las conoce sólo en las especies infusas, o sea, por participación[79]; así, mientras el ángel en el conocer se asemeja en un cierto modo a Dios en el intelecto simple y en el conocimiento puro e intuitivo, aunque limitado como creatura, el hombre, en cambio, es un cognoscente por participación a la "segunda potencia", tanto del punto de vista del principio objetivo (las especies obtenidas por "abstracción" de la materia) como del principio subjetivo (es decir, el intelecto que es doble: activo y pasivo o posible). Por esto, mientras el ángel es esencialmente intelectivo, el hombre, en cambio, se dice propiamente "racional". Se puede decir también "intelectivo" sólo imperfectamente, esto es, por participación: "Quod quidem perfectissime invenitur in substantiis superioribus, in homine (est) autem imperfecte et quasi participative. Et tamen istud parvum est maius omnibus aliis quae in homine sunt"[80]. Este punto de inserción o participación del intelecto humano en el angélico se encuentra en el *intellectus primorum principiorum* que está como fundamento del conocimiento, sea científico especulativo como moral práctico; y, que en este último, se llama *synderesis*[81]. Los primeros principios son como las "razones seminales" de cada ciencia y de cada virtud; y se los llama "sello divino" y *scintilla animae*: "Haec virtus "scintilla" convenienter dicitur quia sicut scintilla est modicum quid ex igne evolans, ita haec virtus est modica participatio intellectualitatis respectu eius quod de intellectualitate in angelo est, et propter hoc etiam superior pars rationis "scintilla" dicitur, quia in natura

---

[78] *De div. nom.*, c. 7, § 3; MG. 3; 872 B. Cf. **Proclo**, *Element. Theol.*, Prop. 147; ed. Dodds, Oxford 1933, p. 128.

[79] *S. Th.* I, 65, 1; *De subst. sep.* c. 13.

[80] **Santo Tomás**, *In X Eth.*, lect. II, nº 2110.

[81] *De Ver.* q. XIV, a. 2.

rationali supremum est"[82]. Los principios de la sindéresis constituyen la "ley natural" como reflejo de la ley eterna en la mente humana: "Lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid sit malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud est quam **impressio** divini luminis in nobis. Unde patet quod **lex naturalis** nihil aliud est quam **participatio legis aeternae in rationali creatura**"[83].

En la esfera tendencial, sin embargo, se actualiza una ulterior participación casi de orden predicamental en cuanto que por los objetos particulares la voluntad, y el apetito en general, recibe la rectitud según una participación de la razón: "Appetitus, respectu alicuius est rectus naturaliter, sicut respectu finis ultimi prout quilibet naturaliter vult esse felix; sed respectu aliorum rectitudo appetitus a ratione causatur secundum quod appetitus **aliqualiter rationem participat**"[84]. De aquí que la virtud moral adquiere su razón de virtud de la participación de la virtud intelectual que es la prudencia[85], mientras que los vicios participan del vicio de la imprudencia[86]. La voluntad, una vez dirigida por el intelecto, puede dirigir al apetito sensitivo que viene así a someterse, según un "dominio político", a las directivas de la razón: por esto el apetito sensitivo se dice "racional por participación" y algunas veces, "in quanto oboedit rationi", es llamado inclusive *voluntas per participationem*[87]. Pero, en la esfera del sujeto humano, a diferencia del alma, los mismos sentidos, en cuanto están radicados en la sustancia del alma espiritual y colabo-

---

[82] *In II Sent.*, d. 39, q. III, a. 1. Cf. **Jo. Mundhenk**, *Die Begriffe der «Teilhabe» und des «Lichts» in Psychologie und Erkenntnislehre des Th. v. A.*, Würzburg 1935, p. 8ss.; **H. Wilms**, *De scintillae animae*, Angelicum, XIV (1937), p. 194 ss.

[83] *S. Th.* I-II, q. 91, a. 2. Cf. **M. Grabmann**, *Der göttliche Grand menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*, Münster i. W. 1924, p. 53 ss.

[84] *In III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, sol. IV.

[85] *S. Th.* II-II, q. 47, a. 5 ad 1.

[86] *S. Th.* II-II, q. 53, a. 2.

[87] *S. Th.* III, q. 18, a. 3-4. Cf. *De Malo*, q. VII, a. 6 ad 1. La doctrina se inspira en Aristóteles: *Eth. Nic.* I, 13, 1102b 13 (Véase: **R. Eucken**, *Ueber die methode und die Grundlage d. aist. Ethik*, Frankfurt a. M. 1870, p. 19).

ran como preparación para el entender, asumen, a su modo, una participación imperfecta del intelecto: "Videmus quod sensus est propter intellectum et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus, unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu sicut imperfectum a perfecto"[88]. Entre los sentidos, el más alto, y que obtiene por tanto una participación más propia del intelecto, es la *cogitativa* "... per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem"[89]. Del interior de este principio de la "continuidad y afinidad metafísica" surge, por tanto, una concepción del mundo como solidaridad ordenada de todos los seres: "Naturae ordinatae ad invicem sic se habent sicut corpora contiguata quorum inferius in sui supremo tangit superius in suo infimo"[90]. Esta estructura del mundo, según el actuarse de la participación, procede por grados ascendentes: "Corpora participant esse tantum, animae autem secundum propriam naturam participant ulterius esse et vivere, intellectus autem participant esse vivere et intelligere"[91]. En esta expansión metafísica de la noción de participación se actualizan todas las relaciones constitutivas del ser: de estructura y causalidad hasta la forma suprema que es el *"attingere"*, que es la imitación y semejanza en el ser y sobretodo en el obrar por parte de una sustancia (o facultad) inferior del ser y del actuar del principio superior: aquí el principio dionisiano de la "contigüidad metafísica" se integra con el concepto aristotélico de μετάλεπψις τοῦ νοητοῦ[92]; su desarrollo más alto adviene en la vida de la gracia. En efecto, es gracias a la participación de la dignidad de espíritu que la naturaleza intelectual "... attingit ad unitatem, in qua quodammodo consistit species naturae eius"[93], de modo que la esencia espiritual puede por una parte extenderse a todas las

---

[88] *S. Th.* I, q. 77, a. 7.

[89] *S. Th.* I, q. 78, a. 4 ad 5. «Vis sensitiva in sui supremo *participat* aliquid de vi intellectiva in homine in quo sensus intellectui coniungitur»: *In II De anima*, l. 13, n° 397. En esta doctrina, que casi ha sido olvidada por la tradición, véase: C. **Fabro**, *Percezione e pensiero*, II ed., Brescia 1962, p. 198 ss., especialmente 222 ss., 234 ss., 238 ss.

[90] *De Ver.*, q. XVI, a. 1.

[91] *In l. De causis*, lect. 19, Saffrey 106, 11-13.

[92] *Metaph.* XII, 7, 1072 b 20.

[93] *In III Sent.*, d. 16, q. 1 ad 3.

cosas y por otra puede ascender y ser elevada hasta la posesión de Dios: *"Sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum congnoscere et amare explicite"*[94] y, por tanto, "...sola cratura rationalis habet ordinem immediatum ad Deum"[95]. En efecto, el único objeto de la felicidad humana, en virtud de la apertura o potencialidad infinita del espíritu no puede ser más que el bien por esencia: "Perfecta hominis beatitudo non consistit in eo quod es perfectio intellectus secundum alicuius participationem, sed in eo quod est per essentiam tale"[96]. Tal es el término propio del *attingere* que corresponde al intelecto creado en su alcance supremo.

La primera etapa de la elevación a la "vida sobrenatural" es la *fe*, la cual es todavía una participación inicial e imperfecta por la *"carentia visionis"* del propio objeto que es la esencia divina, porque en la fe "...illud lumen (visionis) non perfecte participatur"[97]. La fe, que está informada por la caridad, es elevada por los dones infusos del Espíritu Santo y especialmente por don del entendimiento "...qui facit aliquo modo *limpide et clare intueri* quae sunt fidei"[98]. Pero la participación suprema que realiza el *attingere* de la vida es la visión beatífica: "Ultima et completissima participatio suae (divinae) bonitatis consistit in visione essentiae ipsius, secundum *quam convivimus socialiter quasi amici*, cum in ea suavitate beatitudo consistit"[99]. La forma constitutiva de la vida sobrenatural es la gracia santificante (*lumen gratiae*), la cual, según la expresión de San Pedro[100] es la "...expressio vel particiapatio divinae bonitatis"[101], la "... participata similitudo divinae naturae"[102]. La participación constitutiva de la gracia se expande en las virtudes sobrenaturales especialmente las teologales y en el dones del Espíritu Santo según los cuales el alma ya no es guiada por la razón sino por otra regla "... quae est ipsa divinitas ab homine

---

[94] *De Ver.*, q. XXII, a. 2 ad 5.
[95] *S. Th.*, II-II, q. II, a. 3.
[96] *S. Th.*, I-II, q III, a. 7.
[97] *De Ver.*, q. XIV, a. 1 ad 5.
[98] *In Isaiam*, c. II; ed. Parm. t. XIV, p. 475b.
[99] *In II Sent.*, d. 19, q. 1, a. 5, sol. 1.
[100] *I Pe* 3,5.
[101] *S. Th.* I-II, q. 110, a. 2 ad 2.
[102] *S. Th.* III, q. 62, a. 1.

participata suo modo, ut jam non humanitus sed quasi Deus factus participatione operetur"[103]. La suprema participación creada por la divinidad es la de la unión personal de la Humanidad de Cristo con el Verbo. Esta unión es la fuente primera de la participación de cada gracia en los creyentes para la vida eterna[104], en cuanto que la Humanidad de Cristo es el instrumento conjunto de la divinidad.

VI) La semántica de la participación (la analogía)

Mientras que la participación vertical platónica se actúa como simple "imitación" de la Idea y, por lo tanto, como caída en el no-ser y en el fenómeno, y mientras que la causalidad horizontal aristotélica se presenta como "repetición" al infinito de la esencia universal de los singulares, y ambas permanecen cerradas en la univocidad formal, la noción tomista de participación,refiriendo el origen de lo real y de cada una de sus relaciones al fundamento del ser como acto supremo intensivo, hace posible el pasaje del finito al Infinito a través del proceso de la analogía, que tiene en la participación su principio, medio y conclusión.

1. Ante todo tenemos la *"analogía de proporcionalidad"* la cual considera los entes (la creatura y el creador, los accidentes y la sustancia) desde el punto de vista estático, es decir, según el respectivo contenido de realidad que ellos tienen *in facto esse*: una consideración puramente lógico-formal. Se coloca al final de la síntesis especulativa y, en la concepción tomista de lo real, no admite dudas: la estructura propia de la creatura es la de ente por participación y la de Dios de *esse per essentiam*, o bien, de *esse subsistens*. La creatura es ente por participación en dos planos, o bien, dos veces: en el orden trascendental, en cuanto está compuesta de esencia y *esse* y de naturaleza y subsistencia; en el orden predicamental, en cuanto está compuesta de sustancia y accidentes (y eventualmente, las sustancias corpóreas, de materia y de forma). Entonces, en cuanto la sustancia creada está compuesta de esencia y *esse*, ella

[103] *In III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 3.
[104] *S. Th.* III, q. 19, a. 1.

se coloca a una distancia extrema de Dios que es el *esse subsistens*, por tanto, en este primer momento los dos términos (creatura-Dios) se muestran inconmensurables. Pero, porque la "esencia" de la creatura también tiene su propio "actus essendi" participado, su efectualidad en acto no se agota en una pura relación de dependencia extrínseca, sino que se funda en el acto de *esse* que ella participa, y tiene en sí y es el término propio de la divina causalidad. Por tanto las dos proporciones se corresponden: como al ente por esencia corresponde (como acto) el *Esse* por esencia, así al ente por participación corresponde (como acto) el *esse* participado. Como a la sustancia compete el modo de ser principal (subsistencia) así a los accidentes compete el modo de ser secundario (inherencia y no un propio *esse* o *actus essendi*). Es esta analogía estática de proporcionalidad la que está expresada en la tensión de *similitudo-dissimilitudo* según el principio de la "caída" vertical del ser, la cual es al mismo tiempo expansión multiforme de la divina inagotable plenitud. Y es precisamente por eso que a través de esta analogía estática de proporcionalidad que los entes obtienen, en su orden, la propia consistencia de ser en cuanto cada ente consta de la propia esencia, la cual es actualizada por el "propio" acto de ser participado: a diferencia de las metafísicas de inspiración dionisio-avicenianas, para las cuales Dios mismo es el *esse* de los existentes. Para Santo Tomás, en cambio, de acuerdo en esto con la exigencia de Heidegger, la "diferencia" entre el *Esse* y el *essente* está fundada sobre el *esse*, como acto intensivo emergente, que es participado "diverso" en cada ente[105].

2. A la analogía estática de proporcionalidad corresponde la *analogía dinámica*, o bien, de "*atribución intrínseca*": como aquella expresa a su modo una relación de semejanza, así esta expresa sobretodo la relación de fundación y de dependencia de los entes respecto del ser. Si la analogía de proporcionali-

[105] «Ex hoc sequitur quod ipse (Deus) non sit in genere, quia omne quod est in genere oportet quod habeat quidditatem paeter esse suum, cum quidditas vel natura generis aut speciei non distinguatur sucundum rationem naturae in illis quorum est genus vel species. Sed esse est diversum in diversis». *De Ente* , c. 6, ed. Baur., p. 47, l. Cf. para otros textos: **A. Pattin**, *De Verhouding tussen Zijn en Wezenheid en de transcendentale Relatie in de 2e Helft der XIIIe Eeuw.*, Brussel 1995, p. 27 ss.

dad acentúa, por así decir, el momento aristotélico de la inmanencia del ser en los entes, la analogía de atribución acentúa el momento platónico de la dependencia radical de los participantes respecto de la perfección pura "separata". Evidentemente la analogía de atribución, en el sentido que ha sido explicado, es "fundante" respecto de la analogía de proporcionalidad, porque ella recoge y expresa el ser del ente en su surgir mismo como acto participado del Acto imparticipado: en este sentido se puede decir que la analogía de proporcionalidad supone y se funda en la analogía de atribución. Todo esto implica: a) El ser no pertenece a la creatura (*ens per participationem*) más que por participación del Creador (*Esse per essentiam*); b) El ser no pertenece al accidente (*ens secundum quid*) más que por participación de la sustancia (*ens simpliciter*).

La fórmula de esta intrínseca pertenencia de las dos analogías podría ser la siguiente: "Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo, et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas, denominans ipsum"[106]. La analogía de atribución cumple entonces la "resolutio" última del discurso metafísico reduciendo los muchos al uno, los diversos al Idéntico, los compuestos al Simple... y da la respuesta en el ámbito del creacionismo, a la instancia del Uno parmenideo. Mediante la noción de *esse* intensivo y la consiguiente distinción de *esse* y esencia en las creaturas, que le es propia, Santo Tomás, mientras acentúa como se debe la "diferencia" entre el ser y el ente , él saca a luz, por otra parte, una "presencia" de Dios en las cosas más actuante e impregnante que en las concepciones panteístas de Dionisio, Avicena, Eckhart, Cusano, Spinoza, Hegel...: en estas, en efecto, Dios como el Ser es el *Acto* como *Esencia de las esencias*, mientras que en Santo Tomás Dios como *Esse per essentiam* es principio y causa actuante del *esse per participationem*, que es el acto actuante y propio de cada esencia real. El fondo metafísico propio de esta analogía tiene entonces dos aspectos o momentos: el primero y más evidente, es la fundación y derivación causal del ente participado del *Esse per essentiam*, o bien, el relacionarse de aquello a esto, el descenso que el primero tiene con respecto del segundo; el segundo,más secreto, es la "presencia" que en fuerza de la

[106] *S. Th.*, I, 6, 4.

causalidad total se debe afirmar del *Esse per essentiam* en el ente participado y por tanto su "descender" y entrañarse en el mismo. La fórmula tomística: *per essentiam, per potentiam, per praesentiam...*[107], expresa en su vértice supremo, con la suprema calma del Absoluto calado en el finito, la suprema dependencia del finito respecto del Infinito.

3. No se trata en el ámbito de la analogía, como se ha hecho para la participación estática y dinámica, de distinguir una analogía predicamental y una trascendental sino en el sentido estricto: el de limitar, si se quiere, la analogía predicamental a la relación de sustancia y accidente y de reservar, como es evidente, la analogía trascendental a la relación de las creaturas con respecto al creador. Tanto más que el término de "analogía predicamental" parece contradictorio en cuanto precisamente la esfera predicamental parece constituir propiamente el ámbito de la univocidad formal. La participación predicamental queda, entonces, en sentido riguroso, en el ámbito de la univocidad: el género se actualiza en las especies a través de las diferencias específicas, y los individuos de la misma especie convienen en los caracteres constitutivos de la especie sin distinción, porque lo que lo distingue pertenece a los caracteres individuales. En este sentido, vale el principio de la participación predicamental: "Omne quod de pluribus praedicatur univoce secundum participationem, cuilibet eorum convenit de quo praedicatur, nam species participare dicitur genus et individuum speciem"[108]. Y desde el punto de vista formal se debe decir que aquí la "ratio... convenit aequaliter" en cuanto se trata de la "...divisio generis in species, quae aequaliter participant rationem generis" a diferencia de la "ratio analoga" la cual se predica "secundum prius et posterius"[109].

Y bien, no obstante esto, esta participación predicamental no sería, como realmente es, verdadera participación si no fundase o bien si no se refiriese de algún modo a la analogía del ser: esto vale cuando la especie y sobretodo los individuos se consideran no más sobre el plano lógico sino como

---

[107] Cf. *S. Th.*, I, 8, 1-4. Véase *Partecipazione e causalità*, ed. it., p. 470 ss.
[108] *C. G.*, I, 32, *amplius*.
[109] Cf. *S. Th.*, I-II, q. 88, a. 1 ad 1.

"modos de ser" de la realidad. Bajo este aspecto real metafísico Pedro y Pablo participan cada uno de la humanidad de modo diverso, esto es según el modo propio, en cuanto que cada individuo -como se ha visto- tiene un *esse* diverso del otro: "huius ratio est, quia cum in re duo sit considerare: scilicet naturam vel quidditatem rei et esse suum, oportet quod in omnibus univocis sit communitas secundum rationem naturae, et non secundum esse, quia unum esse non est nisi in una re: *unde habitus humanitatis non est secundum idem esse in duobus hominibus*: et ideo quandocumque forma significata per nomen est ipsum esse, non potest univoce convenire, propter quod etiam ens non univoce praedicatur"[110]. Por esto hemos defendido la analogía del ente respecto de cada individuo singular, como su ámbito normal porque el ente como tal no puede ser más que individuo y singular: la participación predicamental actúa así de intermediaria y da el vínculo nocional entre la univocidad formal y la analogía real. Pero siempre debe quedar claro que el "traspaso al límite" de la esfera predicamental a la trascendental se realiza unicamente mediante la referencia al *esse* emergente intensivo, que es el único *"mediante trascendental".*

Por tanto, tres momentos de la fundación de la verdad del ser sobre la noción de participación que se tienen uno a otro: la composición, la causalidad, la predicación. Los tres articulados e imbuídos de referencias al *esse*, que es el vínculo y el acto universal.

Traducción realizada del italiano
bajo la supervisión del R.P. Lic. Elvio C. Fontana, V.E.

[110] *In I Sent.*, d. 35. q. I, a. 4: Parm., VI, 285a; Mand. I, 819. Cf. *La nozione di partecipazione*, III ed., p. 168 ss.

POR UNA FE VIVA Y VIVIFICANTE

por el R.P. Dr. CORNELIO FABRO

Presentamos la traducción de un escrito del p. CORNELIO FABRO cuyo original italiano fue titulado ***Strumentalizzazione della Fede****, escrito en 1968 y publicado en Momenti dello Spirito, II Volume, Ed. Sala Francescana di Cultura, Assisi, 1983, p. 192 ss. Se trata, como su autor lo dice, de algunos trazos destinados a subrayar la imperiosa necesidad de vitalizar, "instrumentalizar", la fe de los cristianos para contrarrestar las consecuencias a las que nos está llevando el mundo inmanentista y ateo en el que vivimos. El contenido de este breve artículo del p. Fabro es muy actual y corresponde a lo que señala Juan Pablo II en la encíclica Redemptoris Missio n°11: "La tentación actual es la de reducir el cristianismo a una sabiduría meramente humana, casi como una ciencia del vivir bien. En un mundo fuertemente secularizado, se ha dado una "gradual secularización de la salvación", debido a lo cual se lucha ciertamente en favor del hombre, pero de un hombre a medias, reducido a la mera dimensión horizontal. En cambio, nosotros sabemos que Jesús vino a traer la salvación integral, que abarca al hombre entero y a todos los hombres, abriéndoles a los admirables horizontes de la filiación divina". Esperamos que sea un contributo para este año de preparación al Gran Jubileo del año 2.000 dedicado a Jesucristo, el bautismo y la virtud de la fe. (Nota del editor)*

La fe es el fundamento y la puerta de la salvación porque "*sin la fe es imposible agradar a Dios*" (*Hb* 11, 6): la fe, por lo tanto, ofrece el fondo primigenio de la vida sobrenatural en cuanto que introduce al hombre en la luz y en la esperanza de la misericordia divina. Por lo tanto, hablar de "*instrumentalización de la fe*" parece un desatino, porque da la impresión de una apropiación indebida de la fe y hasta de una profanación de la misma. Hoy, el término *"instrumentalización"* tiene, o parece tener, un sentido puramente pragmático como la *"caída"* de un principio o de una fuerza moral con el único fin de obtener ventajas prácticas, es decir, un aprovechamiento ilícito de un valor espiritual para extraer de él, mediante subterfugios y engaños, ventajas materiales sólidas y concretas.

Pero no era éste el significado original del término y no debe serlo tampoco hoy. *Instrumentalización* viene de instrumento que es el intermediario entre el espíritu que aspira desde lo más profundo a la verdad y a la felicidad y su realización por medio de la posesión del Sumo Bien. *Instrumento* tiene su correspondiente en el término griego *"órgano"*, del cual deriva la palabra *"organismo"* que es la sede de la vida; se encuentra por lo tanto en la más

íntima relación con el origen de nuestro ser, con el drama de su desarrollo, y con todo lo que sucede durante el oscilante arco de vida de cada ser. De este modo, el sentido propio de instrumentalización es el de *"organización"* como petición y exigencia de la misma vida para que logre desarrollarse a cualquier nivel.

La *"instrumentalización de la fe"* se convierte entonces en la puesta en acto de la fe, que sucede siempre que un Cristianismo coherente se expende en el alma de alguien que se preocupa por crecer sobrenaturalmente en la vida de la gracia. Entonces, *"la organización de la fe"* es el apremio continuo y amoroso que brota de la vitalidad profunda de una fe que trata de revestir todos los planos del alma desde la sensibilidad al amor, y todas las esferas de la existencia, de la cultura y de la técnica, de la vida privada y de la actividad pública y comunitaria; dicho brevemente: es el compromiso y la tarea fundamental en la que debe empeñarse cada cristiano según la situación propia de su tiempo.

Sólo un aguerrido teólogo estaría en condiciones de trazar con términos precisos una descripción adecuada del espíritu del hombre contemporáneo y las tareas que aguardan al cristiano respecto del actuarse de la fe en un mundo y una cultura como la nuestra que se autodefine secularizada y profana, es decir como "civilización de la técnica" o "sociedad del bienestar *(società del benessere)*" o sea "del consumo" (¡que es lo mismo!) la cual ya ha optado por el ateísmo o (como agrada a cierta teología radical del protestantismo contemporáneo) ha optado por la *"Teología de la muerte de Dios"*. En este escrito, por nuestra parte, nos contentaremos con modestos trazos, u observaciones de fondo, a modo de humildes interrogaciones orientadas a recuperar la fe en medio de un mundo que se ha convertido en *"desierto de Dios"* (Niestzsche).

Como órgano fundamental de la vida sobrenatural la primera tarea de la fe, su función primordial, es la de transportar al hombre al nivel de la realidad de la vida de Dios y de la voluntad salvífica de Dios en Cristo. Hoy, por el influjo convergente del inmanentismo moderno que niega la metafísica y de los viejos argumentos de la teología protestante, adversaria de la reflexión de la razón sobre el dato revelado, muchos creen que la fe no tiene necesidad del soporte - extrínseco por cierto, pero indispensable- de la razón. Si el Dios

de la fe es el de la Revelación realizada por medio de Moisés y de los profetas, y llevada a plenitud en Cristo que es el Verbo Encarnado para nuestra salvación, es necesario que El mismo sea reconocido primeramente como autor de la naturaleza y del hombre. Así, la verdad del orden natural captada por la razón se purifica y se eleva a la vida sobrenatural de la fe; Dios reconocido como Creador se convierte en fuente de salvación al ser liberador del error y del mal que matan al alma por el pecado.

Así, por una parte, en esta organización de la fe, la razón ayuda a reconocer -aunque sea de modo extrínseco- dónde se ubica la fe, cuál es el objeto propio de la fe en cuanto trasciende la capacidad de la misma razón. La razón, al pintarnos a un mismo tiempo el panorama de los riesgos y de las aberraciones del pensamiento humano y el deseo insaciable de verdad que lo domina, afirma que no puede faltarle al hombre esta verdad beatificante; y afirma también que ni las actividades inmediatas, ni el arte, ni la ciencia, ni la misma filosofía... son capaces de dar la felicidad, beatificar, al hombre. Y éste es, nos atrevemos a decir, el *"momento existencial"* de la razón en la vida misma de la fe que Kierkegaard expresaba en su Diario (1850) con palabras bien precisas: *"La especulación puede proponer los problemas de la fe, conocer que cada problema particular es un problema para la fe -marcado y compuesto de modo tal que exista para la fe- y proponer luego la pregunta: ¿quieres creer, sí o no?"*. Pero hay más todavía. Hay una colaboración más íntima que brota del tormento interior del alma, atribulada por el alboroto de tantas voces que la asedian en medio de este mundo en el cual todo hombre está llamado a vivir.

Kierkegaard continua diciendo: *"Por otra parte la especulación puede controlar la fe, es decir, espiar sobre lo que se cree en un determinado momento, o sea el contenido de la fe, para vigilar que no se introduzcan en la fe, a fuerza de palabrerío, determinaciones que no son objeto de la fe sino, por ejemplo, objeto de meras especulaciones"*. Y con gran humildad y sabiduría, no diversamente a Santo Tomás, concluye: *"Todo esto significa un trabajo muy grande. La especulación es vidente, pero sólo en cuanto puede decir que la cosa está ahí; para lo demás es ciega. Luego viene la fe que cree: ella es la*

vidente (respecto del objeto de la fe)" [1] que es la verdad salvífica de Dios misericordioso. Este trabajo que realiza la razón en la antesala de la fe, a la espera y al servicio de la fe, es el trabajo de una razón abierta y bien dispuesta, es el clamor de una conciencia sedienta del Sumo Bien.

La auténtica vida de la fe es la adhesión a la Palabra salvífica de Dios en Cristo en la presencia viva de la Iglesia, maestra infalible de verdad. La fe provoca una redimensión radical de las perspectivas de la existencia natural. Ella sabe y enseña primeramente que la admirable obra de la creación y el esplendoroso estado primitivo de naturaleza y de gracia, en el que fue creado el hombre, ha sido estropeado por el pecado. La fe advierte y hace advertir al hombre que la razón primera, propia y última de los desequilibrios, de las inquietudes, de los desánimos, de las turbaciones, de los males del cuerpo y del espíritu, de las perversiones e infidelidades que envenenan al alma dentro y fuera de sí arrastrándola a un torbellino de infelicidades... tiene su verdadero origen en un desequilibrio radical del alma que se ha producido en el hombre al inicio de su historia.

Al hombre contemporáneo no le gusta detenerse en el problema del mal, ni se asusta de él porque tampoco tiene el coraje de asumir sobre sí su responsabilidad. Sabemos que la literatura moderna y la cinematografía -inspirada en el existencialismo ateo- han hecho del mal, en sus perversiones más sucias y repugnantes, su argumento y alimento preferido. Justamente éste es el signo de la desesperación ante el mal, de la renuncia a mirar la enfermedad que avanza para corromper todo el entretejido del espíritu, de cada individuo y de las estructuras más complejas de la sociedad y la convivencia humana.

Pero a nadie se le ocurra afirmar que el trabajo de iluminación que realiza la fe sobre la realidad del pecado y de la malicia del hombre, como también sobre la insidia siempre presente y pronta a tender una emboscada a su propia libertad, se convierte en otro motivo para desesperar. No es así, porque junto a este diagnóstico radical, la fe trae la *"cura radical"* que es la vida del creyente en Cristo, el Hombre-Dios que ha vencido al pecado con su muerte y ha destruido el aguijón de la muerte.

---

[1] *Diario* 1849-1850, X^2 A 432.

Mediante la fe, el hombre es arrancado del error y del peligro de perderse como un tonto entre los bienes pasajeros de las cosas finitas, de elegir como meta correr tras los falsos espejismos de la existencia, de adaptarse al bullicio y al desorden propio de los tontos, los cuales, según el decir de Santa Catalina, tienen el intelecto oscurecido por las nubes del amor propio. Mediante la fe, en segundo lugar y sobretodo cuando está vivificada por la gracia santificante y por la caridad, el hombre participa de la vida misma de Dios, vive de las secretas y eficaces mociones de Dios...: juzga como juzga Dios, ama lo que Dios ama, y refiere a Dios todo lo que le sucede en este mundo. Siendo una gracia, y gracia sobrenatural sin duda, la fe por sí misma informa aun a aquel que está todavía en el pecado; posteriormente la gracia vivificante y operante da a la fe su expansión en todas las fibras de la conciencia: en la misma sensibilidad purificándola, en la inteligencia fortificándola e iluminándola, en la voluntad inflamándola del Amor que no defrauda.

Y el alma encuentra el principio directo y la fuente inagotable de esta transformación de sí misma en la fe en Cristo, el Verbo Encarnado, Salvador del mundo. Nuestra fe es vivificante en cuanto viene de Cristo y se conserva, como dice Santa Catalina, en la "*bottega del Sangue*" que es la Iglesia. La Iglesia, después de la Ascención de Cristo a los cielos y de la muerte de los Apóstoles, es el único "órgano" que puede declarar la autenticidad de la fe; no en vano San Pablo la ha llamado Esposa de Cristo.

"Instrumentalizar la fe" es entonces vivificarla mediante la vida de la gracia en el tierno reconocimiento del don del amor infinito que Dios nos ha concedido. *"Instrumentalizar la fe"* es crecer en el horror al pecado, denunciar sus insidias de parte de las filosofías e ideologías aberrantes, para adherir a Cristo que nos salvó a precio de su Sangre preciosa. *"Instrumentalizar la fe"*, finalmente -aunque en cierto modo es su inicio- es amar a la Iglesia y mantenerse fiel a la enseñanza del Vicario de Cristo que es el guía al cual Cristo mismo ha prometido su asistencia infalible para que *"su fe no venga a menos"*. Y así, animada por el amor, la fe se convierte en activa y generosa y el amor iluminado por la fe se transforma en reflejo de la aurora de la eternidad.

Traducción realizada del italiano
por el R.P. Lic. Elvio C. Fontana

LA PROBLEMÁTICA DEL "ESSE" TOMISTA

por el R.P. Dr. CORNELIO FABRO

Ofrecemos a nuestros lectores la traducción del artículo del p. Cornelio Fabro titulado *La problematica dello "ESSE" tomistico* que apareciera publicado en *Aquinas*, II (1959), pp. 194-225, y posteriormente en *Tomismo e pensiero moderno*, Roma 1969, pp. 103-133. Al realizar este trabajo y teniendo en cuenta que la revista *Diálogo* no es solamente filosófica sino que cuenta con lectores de los más variados campos del saber, optamos por traducir también los textos latinos. Con esto se pierde algo del fino trabajo exegético del p. Fabro pero logramos que esté al alcance de más personas. Aquellos más avezados en filosofía siempre tendrán al alcance y para la consulta los originales tomistas.

Esta investigación no tiene la intención de hacer una exposición coompleta de la problemática tomista del *esse*, sino solamente esclarecer el "paso semántico" del sínolo *ens* a sus principios que son la *essentia* y el *esse*. Hay una doble *resolución (resolutio)* del *ens* y por lo tanto su problemática también es doble. La primera y fundamental resolución, según Aristóteles, corresponde a la doble pregunta que yo me puedo hacer acerca de todo ente real: ¿qué "cosa" es eso (*quid sit*)? y ¿"si" eso es (*an sit*)?[1]: la primera mira a la esencia y a la naturaleza de una cosa en sí misma (hombre, caballo...), mientras que la segunda mira a su realidad en acto o a su existencia, si así queremos llamarla (posibilidad, realidad...). La segunda resolución puede presentarse como una profundización de la primera en cuanto que se pregunta o interroga acerca de la "cualidad" del *esse* que es el acto de presencia del *ens*, la cual es también doble: presencia a la mente (*esse logicum*) y presencia en la realidad (*esse reale*)[2]. El acto de presencia lógica explícita se da en el juicio, y es allí donde se conjuga precisamente el verbo *esse*.

---

[1] *Anal. Post.*, II, 2. 53b 9.

[2] *Metaph.*, IX, 1051a 34 ss.

Es claro que estas determinaciones son de naturaleza puramente analítica y se restringen a la esfera fenomenológico-óntica. Corresponde a la metafísica avanzar hacia la determinación de la estructura de la *essentia*, así como también llegar a la cualificación definitiva del *esse* y de las relaciones entre *essentia* y *esse*. La originalidad teorética de la especulación de Santo Tomás, y en esto se diferencia del pensamiento clásico -tanto platónico como aristotélico-, del pensamiento patrístico y de la especulación de su época, fue su definido propósito de dar al *esse* el significado de "acto" emergente por excelencia. Dicho en otras palabras es el "paso" del *esse* funcional (*esse in actu*) de las metafísicas de la "forma" al *esse* actual (*esse ut actus*) que es el *esse* siempre acto y solamente acto. Desde aquí podemos avanzar hacia una doble resolución interna del *esse*: aunque el esse-en-acto sea doble -en la mente y en la cosa[3]-, el esse en acto de las cosas es "fundante" respecto del esse en acto de la mente; del mismo modo como el esse en cuanto tal se dice tanto de la esencia (*quid sit*) como del *esse* (*an sit*), que es la actualidad principal.

Pero la reflexión metafísica se puede detener en el *esse* considerado como "realización" de la esencia, lo que tradicionalmente se significa con la palabra de "existentia", la cual indica el "hecho" de una realidad en acto y por lo tanto el "paso" de la esencia del "estado" de posibilidad a su "realidad", lo cual se describe como "estar fuera de la nada y de las causas" (*positio extra nihilum et extra causas*). En el Cristianismo y en toda filosofía cristiana esta "positio" tiene su fundamento en un acto libre creativo de la voluntad de Dios y por eso su modo de entender el *esse-in-actu* se distingue radicalmente de todas las concepciones anteriores propias del pensamiento clásico, los cuales, porque les faltaba el concepto de creación, se detenían en el "esse-forma". Una indicación muy sugestiva para profundizar en el significado del *esse* fue la revelación del nombre de Dios, quien se presentó a Moisés como "Soy el que soy" (*Ego sum qui sum*) en Éxodo 3,14. Sin

[3] "*Esse* se dice de dos maneras: de un modo significa *actus essendi*; de otro modo significa la composición de la proposición, a la que el alma llega conjugando el predicado al sujeto" (*S.Th.* I, q. III, a. 4 ad 2).

embargo parecería que tanto la tradición hebrea como gran parte de la tradición patrística tomaron esta noción en sentido atributivo y no constitutivo, es decir como "cualidad" de la existencia de Dios que no tiene ni pasado ni futuro sino que es eternamente presente en sí en la posesión plena e inmutable de sí. Por el contrario, la existencia de la creatura es un predicado contingente y constituye por lo tanto una cualificación extrínseca: la realidad del ente está dada por la esencia en acto. Este acto es doble: uno intrínseco a la esencia o sea su forma (sustancial o accidental) según la cual la cosa está en acto, y otro es el acto actuante extrínseco o sea la causalidad divina que pone en acto cada una de las cosas.

Todo esto es claro y nadie lo discute, tampoco Santo Tomás. Pero el Angélico, en un segundo momento, ha logrado invertir, mediante el análisis metafísico, la noción de *esse* en lo que hemos llamado el paso del "esse-in-actu" al "esse [ut] actus". Este paso comporta un cambio radical tanto en el concepto de creatura, como en el concepto de Dios. Este cambio se verifica como entre dos polos. De un lado la primera proposición boeciana ("Diverso es el *esse* y *id quod est*: *pues el mismo esse todavía no es*. En cambio lo que es, *recibida la forma de ser*, es y está"[4]), donde el *esse* puro no es y no significa nada según todo lo que había afirmado Aristóteles[5]. En el otro extremo, la determinación tomista de Dios como *ipsum esse subsistens* y de la creatura como síntesis de esencia y de acto de ser participado donde el *esse* puro tiene su relevancia semántica y metafísica suprema. Esta noción, tal como aparece en Santo Tomás, no se encuentra, según mi modesto juicio, en ninguna otra forma de pensamiento clásico o patrístico, sino que es una conquista totalmente original que deriva de la convergencia de la especulación platónica sobre el *esse* y de la metafísica aristotélica del acto y de la potencia; el significado y modo de esta convergencia puede expresarse de la siguiente manera: al llevar al límite las nociones de *esse* y

[4] "Diversum est esse et id quod est: *ipsum enim esse nondum est*. At vero id quod est, *accepta essendi forma*, est atque consistit". *De Hebdomadibus* (Quomodo substantiae...) Prop. I; P.L. 64, 1361 B.

[5] *Periherm.*, 3, 16b 22.

de acto, Santo Tomás ha considerado a la una como fundamento de la otra al punto que el acto absoluto y primero tanto en dignidad como en realidad es el *esse*.

Esta elevación del *esse*, como *actus essendi*, a *primum metaphysicum* ha tenido como mediación -como ya hemos dicho- la especulación neoplatónica sobre el *esse* y en particular la obra del De Causis y del Pseudo Dionisio, a quien Santo Tomás expresamente se remonta desde los primeros escritos. Algunos pocos ejemplos alcanzan para demostrarlo:

In I Sent., d. 8, q. I, a. 1: "La tercera prueba (*ratio*) se toma de las palabras del Dionisio quien dice que el esse, es anterior a todas las otras participaciones de la divina bondad, como el vivir, el entender y otras semejantes, y casi principio de las otras conteniéndolas en sí a todas, como unidas en sí en cierto modo; y así, el mismo Dios es principio de todas ellas[6] y todas son como uno en él". Un poco antes, aunque sin nombrar al Dionisio, escribe: *Ibid*, d. 2, q. I, 1 ad 2: "Aunque las bondades participadas en las creaturas sean diferentes según su razón, sin embargo guardan un orden entre sí y una incluye a la otra y una se funda sobre la otra; como en el entender se incluye el vivir y en el vivir se incluye el *esse*; y así no se reducen a diversos principios sino a uno". Esta "reductio trascendentalis" es la que constituye la *emergencia* metafísica del *esse* tomista como acto primero.

Ver. 22, 6 ad 1: "No es verdad que el entender sea más noble (*nobilius*) que el *esse*, sino que se determina por el *esse*: más aun el *esse* es más noble que aquél, según dice el Dionisio en el c. V *De divinis nominibus*".

---

[6] Las ediciones de Parm. y Mandonnet traen la expresión "divinum" pero no tendría sentido. El contexto pide la lectura de "omnium" y también aparece en los manuscritos. Dispongo de esta aclaración gracias a la cortesía del P.A. Dondaine, O.P., Presidente de la Comisión para la edición leonina, que agradezco sinceramente.

Pero la semántica técnica del *esse* es dialéctica: *S.Th.* I, q. 4, a. 2 ad 3: "Como dice Dionisio: aunque el mismo ser (ipsum esse) es más perfecto que la misma vida, y la misma vida, más perfecta que la sabiduría, si se los considera en cuanto que se distinguen de razón; sin embargo el viviente es más perfecto que el mero ente porque el viviente también es ente y el sabio es ente y viviente. Por tanto, aunque *ens* no incluya en sí viviente y sabio, porque no es preciso que lo que participa el ser (esse) lo participe según todos los modos de ser, sin embargo, el ser de Dios incluye la vida y la ciencia, porque ninguna de las perfecciones del ser puede faltar a quien es el mismo ser subsistente".

Y un poco más adelante, en el mismo sentido: *Ibid.*, I-II, q. 2, a. 5 ad 2: "El *esse*, tomado simpliciter según que incluye en sí toda la perfección de ser, está por sobre la vida y todas las perfecciones subsiguientes. Así pues, el *esse* precontiene en sí todos los bienes que se siguen de él; y en este sentido habla Dionisio. -Pero, si se atiende al mismo esse en cuanto considerado en esta o aquella cosa, las cuales no abarcan toda la perfección del ser, sino que tienen el esse imperfecto como es el esse de toda criatura, entonces es evidente que el mismo ser con otra perfección sobreañadida es más eminente. De donde dice Dionisio que "los seres que viven son mejores que los que sólo existen, y los inteligentes mejores que los vivientes".

Sigamos los dos momentos principales de la articulación metafísica de este cambio de rumbo que se anuncian en los textos, sirviéndonos para esto del mismo comentario de Santo Tomás al *De divinis nominibus*.

El texto principal de Dionisio está en *De div. nom.* c. V, 5 que según la versión vulgata, que es la que sigue Santo Tomás, dice así: "Et ante alias ipsius participationes, esse propositum est et est ipsum secundum se esse senius eo quod est per se vitam esse et eo quod est per se sapientiam esse et eo quod est per se similitudinem divinam esse; et alia quaecumque existentia participantia, ante omnia illa esse participant; magis autem, et ipsa secundum seipsa omnia, quibus existentia participant, ipso secundum se esse

participant et nihil est existens, cuius non sit substantia et aevum, ipsum esse" (ed. Taur. 1950, p. 230, n. 266)[7].

En el comentario Santo Tomás pone de relieve la emergencia metafísica del *esse* a partir del interior del concepto de acto y lo hace en dos momentos: un momento intensivo formal y otro intensivo actual:

a) (Emergencia formal) "Que el *esse* per se sea anterior y más antiguo (senius) que la vida per se y la sabiduría per se, lo muestra de dos modos. Primero: cuando dice que *cualquiera que (quaecumque)* participa de las otras perfecciones, primero *participa* del mismo *esse*: en efecto, primero se entiende ente que uno, viviente, sabio" (c. V, lect. 1).

b) (Emergencia actual) "En segundo lugar porque el mismo esse se compara a la vida y a las otras cosas como lo participado al participante; puesto que la misma vida es cierto ente y así el esse es anterior y más simple que la vida y las otras cosas y se compara a ellas como acto de las mismas. Y por eso dice que no sólo aquellas cosas que participan de otras participaciones primero *participan* del mismo esse sino *más aún*: *todas las cosas* que son denominadas *per se*, como la vida en sí misma, la sabiduría en sí misma y las otras cosas semejantes *de las cuales los existentes* participan, participan del mismo esse en sí mismo; puesto que nada es existente cuyo mismo esse por sí (o de suyo) no sea sustancia y duración, es decir forma participada para subsistir y durar. De donde como la vida es cierto existente, también la vida participa del mismo esse".

* * *

[7] "El *esse* viene antepuesto aún antes que las otras participaciones suyas, y el mismo ser *secundum se* es más antiguo (*senius*) que lo que es *per se* vida (*vitam esse*) y que lo que es *per se* sabiduría (*sapientiam esse*) y que las otras semejanzas divinas; y todo lo que existe participando de algo, antes de participar de alguna cosa participa del *esse*; más aun, todas las cosas que son en sí mismas y de las cuales participan los existentes, participan del mismo *esse secumdum se*, y nada es existente cuya sustancia y evo no sea el mismo esse".

Podemos entonces indicar una "progresión" en la noción tomista de *esse*: Hay una "noción inicial" de *esse* (como de *ens*), que es el acto del ente en el sentido más inmediato, aquello que Santo Tomás alguna vez indica como "esse commune"[8]: el *esse* puede indicar cualquier realidad o actualidad, la esencia (*blancura*) y el *actus essendi*, la pertenencia al orden real o al orden lógico[9]. La llamamos noción inicial porque recién cuando se la advierte, cuando se reflexiona sobre ella, es cuando se inicia la investigación metafísica, aunque en este primer momento semántico es igual y común a todas las filosofías porque expresa la instancia de toda filosofía que es el intento de determinar la verdad del ser en cuanto ser.

El texto tomista que más ejemplifica el paso de la noción inicial de *esse* (*a*) a la noción metodológica de ser estructural (*b*) y a la noción terminal de *esse* intensivo (*c*) es la lect. 2 del Commento *In Boeth. De Hebdomadibus*: a)"El mismo *esse* es universal; de donde él mismo sin duda es participado en las otras cosas, pero no participa de nada... Porque el mismo *esse* se significa como abstracto (*ut abstractum*), mas *aquello que es* como concreto".b) "Pero lo que es o *ens*, aunque sea universalísimo, sin embargo se dice concretivamente y por lo tanto participa del mismo *esse*... al modo como el concreto participa de lo abstracto... Es evidente que *lo que es* puede participar de algo. Sin embargo se debe considerar que como el ser (*esse*) y lo que es (*quod est*) difieren en las cosas simples según la intención, en los

---

[8] Cf. *Prooem. in Metaph.*: "*Ens commune*, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes universales causae".

[9] Santo Tomás a veces indica esta noción con la expresión *esse commune* el cual está en el extremo opuesto del concepto de Dios, *esse subsistens* incomunicable que es la plenitud de perfección: "La frase *algo a lo cual nada se añade* puede entenderse de dos maneras: de una, cuando se trata de seres que por su naturaleza excluyen la adición, como la naturaleza del animal irracional excluye el entendimiento; y de otra, cuando la naturaleza de una cosa no exige que se le haga adición y así el animal en general no tiene entendimiento porque su naturaleza ni requiere tener entendimiento ni carecer de él. Pues bien en el primer sentido *esse* sin adición es el *esse* divino; en el segundo, *esse* sin adición es el *esse* común (*esse commune*)" (*S.Th.*, I, 3, 4 ad 1; cfr., *In l. De Causis*, lect. IX).

compuestos difieren realmente".c) "Pero sólo será verdaderamente simple lo que no participa del *esse*, no a modo de lo que inhirere sino subsistiendo...Esto uno, simple y sublime es el mismo Dios".

La "noción metodológica" del *esse* como "acto" del ente o como principio realizador de una formalidad o perfección real viene en un segundo lugar. En esta noción se determina la relación de la esencia al *esse* en vistas a la última determinación de lo real sea de lo finito en sí mismo, sea de lo finito respecto del Infinito. Este es el momento crucial en el que se diferencian las distintas filosofías y metafísicas. En la noción metodológica del *esse* es donde el *esse* expresa la actuación o realización de la esencia en algún orden determinado.Todas las metafísicas se estructuran según una dirección propia de acuerdo a la "cualidad ontológica" que en la realidad se le hace corresponder al *esse* como acto: el nacimiento y la diversificación de las metafísicas se ve en el paso que hacen desde la noción inicial o bien óntica y descriptiva del *esse* a aquella metodológica o bien ontológica y constitutiva.

En tercer y último lugar viene la "noción intensiva" de *esse*, siempre que se acepte con Santo Tomás (y Hegel[10]) que el *esse* como tal expresa la perfección absoluta y el plexo emergente de todas las perfecciones, las cuales se muestran como las participaciones del mismo *esse*. Esta noción es el punto de llegada y la conclusión de toda la especulación tomista la cual determina la "naturaleza metafísica" (¡la esencia!) de Dios como *esse* puro (*esse per essentiam, esse imparticipatum*) y de la creatura como *ens* (*esse per participationem*). El comentario tomista al Dionisio nos indica dos momentos en esta exaltación suprema del *esse*:

a) La "reducción formal" mediante la noción de participación, de todas las perfecciones al *esse*, en cuanto son llamadas "participantes" de la

[10] Acerca de la noción hegeliana de *Sein selbst*, en confrontación con la tomista, puede verse: *Dall`essere all`esistente*, II ed., Brescia 1965, especialmente p. 37 ss.

perfección suprema que es el *esse*: a tenor de los textos anteriormente referidos.

b) La "reducción real", mediante el binomio aristotélico de acto y potencia, de todas las perfecciones a nivel de "potencia" respecto del *esse* que es el acto por excelencia. Dentro de esta reducción se elabora la metafísica tomista en su característica original y diferencial: ésta representa el momento de la "asimilación mutua" y penetración en el tomismo del principio platónico y del aristotélico. Citemos algunos textos, comenzando por el comentario al Dionisio:

In I de div. nom., c. V, lect. 1: *"El mismo ser (ipsum esse) se compara con la vida y con otras perfecciones semejantes como lo participado a lo participante ..., y se compara con ellas como su acto (actus eorum)".*

De Pot. VII, 6: *"La esencia misma de la forma se compara al esse como la potencia a su propio acto".*

El siguiente texto nos brinda una fundación original: *Comp. Theol.*, c. 11, Item: "Todo acto que está antes que el último, está en potencia al acto último. *El acto último es el mismo esse*. Puesto que todo movimiento es un salida desde la potencia al acto, es necesario que el acto de todas las cosas sea aquel al cual tiende todo movimiento; y puesto que el movimiento natural tiende a aquello que es deseado naturalmente, es necesario que éste sea el último acto que todas las cosas desean. Éste es el *esse*. Es necesario pues que la esencia divina que es acto puro y último sea el mismo *esse*". La conclusión del texto nos indica la transformación realizada por Santo Tomás sobre el concepto clásico de *esse*: mientras que el platonismo consideraba el *esse* como la "primera de las cosas creadas", para el Angélico el *esse* es lo Increado y el Creador; mientras que el aristotelismo consideraba que el *esse* puro "nada es y nada significa", afirma Santo Tomás que el *esse* indica una formalidad en acto, ya sea finita o infinita.

Santo Tomás es muy explícito con respecto a esta convergencia resolutiva del principio platónico y del aristotélico: *"Todo participante se encuentra respecto del participado como la potencia respecto del acto" (Quodl.* III, q. VIII, a. 20*)*. Idéntica fórmula se ve en *C.G.* II, 53, 3° arg.: *"Todo participado se compara con el participante como a su acto"* (I, 75, 5 ad 4; Cf. *De subst. sep.* c. 3; *Comp. Theol.* c. 124)[11].

La consecuencia directa de esta doble resolución es la determinación propia de Dios según la convergencia (e identidad) de "esse subsistens" y de Acto puro, de manera que uno y otro -la cualidad (*esse subsistens*) de origen platónico y el Acto puro último, de origen aristotélico-, se fundamentan y explicitan entre sí: "Es necesario por lo tanto hacer una cierta común *resolución* en todos estos seres (que están debajo de Dios) según que cada uno de estos se resuelve en el intelecto en lo que es y su esse (*id quod est et in suum esse*)"[12].

Haciendo esta resolución es que brota en el Tomismo -a continuación de la determinación del *esse* como acto intensivo y de Dios como *esse subsistens* o sea *separado*, es decir la actuación del *esse* en su plenitud y pureza formal- la condición resolutiva de la creatura como *ens per participationem* mediante la composición real de esencia y *esse participatum* o *adhaerens* como "*actus substantiae*". Entonces, en la tesis tomista de la distinción real de esencia y *esse*, el *esse* es también acto y sólo acto, aunque sea un acto participado y causado. Santo Tomás ha ofrecido a este *esse* un florilegio de atributos que no da lugar a falsas interpretaciones. He aquí algunos textos:

A) *El "esse" es el acto primero y último.*

In I Sent. d. 8, Exp. text.: "El *esse*... es el acto del subsistente".

---

[11] Cf. *La nozione metafisica di partecipazione*, III ed., p. 338ss.

[12] *De subst. sep.*, c. 9; ed. Taur. n. 94, p. 36.

Ibid., d. 33, q. 1, a. 1 ad 1: "En otro modo se dice *ser al mismo acto de la esencia*: como vivir que es el esse para los vivientes, así es el acto del alma; no el acto segundo sino el *acto primero*".

Ver., q.23, a. 4 ad 7: "El esse no significa un acto que sea una operación que pase a algo extrínseco que deba ser producido temporalmente, sino un acto como primero (*actum quasi primum*)".

C.Gent., I, 22: "Toda cosa es porque tiene *esse*".

S.Th., I, q. 3, a. 4, II°: "*El esse es la actualidad de toda forma o naturaleza*; en efecto la humanidad o la bondad no se significan en acto sino en cuanto significamos que ellas son (*eam esse*). Es necesario pues que el mismo *esse* se compare a la esencia como el *acto* a la potencia".

Ibid., q. 54, a. 1: "El esse es la *actualidad de la sustancia* o de la esencia".

De anima, a. 6 ad 2: "*El mismo esse es el acto último* que es participable por todos; él mismo empero de nada participa; de donde si hay algo que sea el mismo *esse* subsistente, como decimos de Dios, afirmamos que no participa de nada".

Comp. Theol., c. 11, Item: "*El acto último es el mismo esse*".

Quodl. XII, q. V, a. 5: "Digo que el *esse substancial* no es accidente, sino *actualidad de cualquier forma existente*".

B) *El "esse" es el acto más perfecto y más formal en sí mismo.*

In II Sent., d.1, q.I, a.1: "Lo primero material que es la materia prima y *lo primero formal que es el esse*".

C.Gent. I, 23: "Nada hay más *formal* y *simple* que el *esse*".

Ibid., I. 28: "*Toda perfección de cualquier cosa la tiene según su esse*; en efecto ninguna perfección tendría el hombre por su sabiduría si no fuera por ella sabio, y así en las demás cosas".

Ibid., II, 53: "El mismo esse es el complemento (*complementum*) de toda sustancia existente; en efecto cada cosa está en acto porque tiene esse".

S.Th., I, q.4, a.2, ad 2: "*Pero las perfecciones de todas las cosas pertenecen a la perfección de ser.* Según esto existen algunas cosas perfectas porque tienen de algún modo ser".

S.Th., I, q. 4, a.1, ad 3: "El mismo esse es *lo más perfecto de todas las cosas*; en efecto se compara a todas ellas como acto; pues nada tiene actualidad sino en cuanto es, de donde *el mismo esse es la actualidad de todas las cosas y hasta de las mismas formas. Por lo cual no se compara a las otras cosas como el recipiente a lo recibido, sino más bien como lo recibido al recipiente*: en efecto cuando digo el ser del hombre o del caballo, *el mismo ser es considerado como formal y recepto*, mas no como aquello a lo cual compete ser".

Ibid., I, q. 7,a.1: "Pero aquello que es *máximamente formal* de todas las cosas es el mismo esse".

Ibid., q. 90, a. 2, ad 1: "*En el alma* es como lo material la misma esencia simple; pero lo formal en ella es el mismo esse participado".

De anima, a. 1, ad 17: "Aunque el mismo esse sea *lo más formal entre todas las cosas*, sin embargo es también lo más comunicable".

C) *El "esse" es el acto más íntimo y más profundo.*

In II Sent., d.1, q.I, a.4: "*El esse es más íntimo a cualquier cosa que aquellas cosas por las cuales el ser es determinado*, de donde también permanece habiendo sido removidas aquellas".

Pot., III, 7: "El mismo esse es el efecto más *universal, primero y más íntimo* que todos los otros efectos".

S.Th., I, q.8, a.1: "*El esse es lo más íntimo para cualquier cosa y lo que más profundamente inhiere, puesto que es formal con respecto a todas las cosas que son en la realidad*".

De Anima, a.9: "Entre todas las cosas, el esse es aquello que más *inmediatamente* y más *íntimamente* conviene a las cosas, según se dice en el libro De causis".

Quodl. XII, q.V, a.5: "Digo que el *esse sustancial* de la cosa no es un accidente sino la actualidad de cualquier forma existente, sea sin materia, sea con materia. *Y porque el esse es el complemento de todas las cosas*, de ahí es que el efecto propio de Dios es el esse".

Cierro esta breve enumeración con dos textos que me parecen los más completos y significativos de la doctrina en su totalidad: los textos ya citados pueden ser argumento para apoyar la autenticidad del primero de los que voy a transcribir que algunos (Mandonnet, Perrier) han intentado poner en duda.

El primer texto es de carácter expositivo de los atributos del *esse* como acto.

De natura accidentis, c. 1: "El esse es el acto del ente, mas este verbo "inesse" es el que designa la inherencia del accidente, por tanto el inesse en una cosa perfecta es propio del ser del accidente, que es necesario que sea extraño a la naturaleza de la cosa. En efecto no se significa por este inesse que el ser del accidente sea en el mismo ser de la sustancia, puesto que el *esse es lo más formal de toda cosa*, y por tanto el esse sólo conviene a lo existente por sí; pero la naturaleza del accidente es el inesse, o bien el inherir en la misma cosa... no está en el *esse* de la cosa como en un sujeto, pues el *esse es lo máximamente íntimo a la cosa*, sino en la misma cosa de la cual el esse es acto: este esse es sustancial, no accidental -del cual es

propio el ser por el que se denomina que el ente es en un segundo y no en el primer modo, como se dice en el V libro de la Metafísica. Y así en orden a constituir a la cosa en el género de ente, este esse es más formal que la misma forma de la cosa, que da el esse, o que la materia a la cual le es dado, y de cuya unión resulta el compuesto de quien es el esse como esse del ente. Por tanto más íntimo a la misma cosa, que es ente entre todas las otras cosas, es su mismo esse; y después de él, la forma por la cual la cosa tiene el mismo ser; y por último la misma materia, la cual aunque tenga fundamento en la realidad, sin embargo entre todas las cosas es la que más dista del mismo ser de la cosa"[13].

El segundo texto es de carácter doctrinal y nos muestra el trabajo de profundización de la dialéctica interior del *esse* como acto.

Pot., q. VII, a. 2 ad 9: "Una forma signada no se entiende en acto sino en cuanto está puesta en el esse. La humanidad o la igneidad pueden ser consideradas como existentes en la potencia de la materia, o en la virtud del agente o también en el intelecto: pero se hace existente en acto en cuanto tiene esse. De donde es manifiesto que esto que llamo esse es la actualidad de todos los actos *(actualitas omnium actuum)*, y por esto perfección de todas las perfecciones (*perfectio omnium perfectionum*). Pero no debe entenderse que a esto que llamo esse se le añada algo que le sea más formal y lo determine como a su potencia: un esse de este modo, es distinto según la esencia del aquel esse al cual se añadiría para determinarlo. En efecto nada puede ser añadido al ser que sea extraño al mismo, puesto que sólo es extraño para él el no-ente, el cual no puede ser ni forma ni materia. Por lo cual el ser no se determina por otra cosa, al modo como la potencia se determina por el acto, sino más bien al modo como el acto está determinado por la potencia. Pues en la definición de la forma también se pone la materia

[13] El texto es un resumen fiel y orgánico de las variadas características expresadas por separado en los textos precedentes. No se entiende entonces el juicio apresurado de Perrier. Defiende en cambio su autenticidad, además de Grabmann, el p. Pelster.

propia en lugar de la diferencia, como cuando se dice que el alma es acto del cuerpo físico orgánico. Y por este modo este esse se distingue de aquel esse en cuanto es de tal o de tal naturaleza. Y por esto dice el Dionisio (*De Div.Nom., c.V*) que aunque los vivientes sean más nobles que los existentes, sin embargo el esse es más noble que el vivir; los vivientes no sólo tienen vida, sino que junto con la vida también tienen el esse". El esse intensivo por lo tanto abraza todo el plexo de las perfecciones tanto trascendentales como predicamentales.

Estos textos sugieren importantes observaciones respecto de la semántica tradicional del *esse*, observaciones que nos obligan a realizar firme y urgentemente el propósito de volver a la terminología original de Santo Tomás.

(A) No nos podemos contentar con describir el *esse* intensivo terminal tomista como "aquello por lo cual algo está puesto fuera de la nada y fuera de sus causas". De hecho, tal "positio extra causas" es en sí mismo el efecto de un acto de causalidad eficiente y así lo entienden -y con razón- los adversarios de la distinción real de "esse essentiae" y "esse existentiae", de esencia y existencia, a saber como la distinción entre el estado o modo de posibilidad y de realidad[14].

En la genuina posición tomista el término "existentia" no tiene ninguna relevancia metafísica y debe ser abandonado, si se quiere evitar una ocasión de equívocos. Lo mismo se puede decir de la terminología un poco más antigua de "esse existentiae"; pues aunque algún insigne tomista (p. ej. Capreolo) la ha usado preocupándose por permanecer fiel al significado auténtico del *esse*, sigue siendo verdad que el "esse existentiae" desde el

[14] Por este motivo se ve la complicación y el esfuerzo por defender la posición tomista realizado por Capreolo: "Digo que la esencia está fuera de la nada formalmente por el *esse*, en cuanto que la nada se opone al ente que es acto del existir; pero sin embargo, con esto concedo que la esencia misma esta fuera de la nada que se opone al ente que dice esencia de algún predicamento" (lib. I, d. 8, a. 1 art. 2 B: ad argumenta Aureoli; ed Paban-Pègues, I, 327, b).

punto de vista semántico coincide con la "existentia". Conservemos entonces las fórmulas originales de *quod est et esse, essentia et esse, forma et esse*..., si no encontramos traducción en las lenguas modernas, pero sobretodo conservemos el *esse* para indicar el *actus essendi* intensivo: evitemos cuidadosamente traducir este *esse* como "existencia". Se puede traducir acertadamente *esse* por "acto de ser" (*actus essendi*), siempre que se tenga la precaución de aclarar con precisión el sentido de esta expresión.

El *esse* en su significado intensivo conserva la ambivalencia o la dialéctica de acto *primero* y *último*, como lo afirman los textos. Es el "acto primero" porque a él le compete la actuación en la esfera real de toda forma y naturaleza, las cuales no son por sí mismas en acto sino que sólo expresan una "capacidad de ser". Elevándonos de acto en acto, el *esse* se coloca como primero: como las formas accidentales son en virtud de la forma sustancial y del acto del compuesto al que se adhieren, así la forma y el todo existe en virtud del *esse*. El *esse* está, se nos permita la expresión, al inicio del proceso genético y constitutivo de la realidad en acto, respecto de los principios formales de lo real arrancándolo de la noche de la nada y de la posibilidad: como la luz del sol hace visibles (reales) los colores que la oscuridad de la noche tenía ocultos. El *esse* es también el "acto último", porque es el acto del ente subsistente completo: presupone por tanto la estructura del ente en sus principios constitutivos, sustanciales y accidentales... ya realizados en su orden[15].

B) El *esse* intensivo tomista, que es el nuevo principio metafísico, es el *acto* del ente participado como acto de la potencia que lo recibe. Tanto la forma cuanto el *esse* son y se pueden decir actos de la esencia: la forma en el orden de la determinación esencial (como la diferencia respecto del

[15] En este sentido puede confundir la expresión de Capreolo: "El esse es el acto primero en vía de resolución esencial, pero es el acto último en vía de composición" (Lib. I, d. 8, q. I, a. 2 B IV: ad argumenta Aureoli; ed. Paban-Pègues, I, 328 b). El *esse* no pertenece a la *resolutio essentialis*.

género en la definición) y el *esse* en el orden real o sea como principio actuante en la constitución del ente.

Por este motivo el *esse* es llamado en un sentido muy fuerte "complemento de la sustancia del existente" (*complementum substantiae existentis*) y es por lo tanto un "acto estático" (*actus quiescens*[16]) en el ente en cuanto es el acto realizante intrínseco. Es aquí donde cobran relieve y claridad las decididas expresiones que describen al *esse* como "[aquello que es] más formal y más simple, máximamente formal, formalísimo" (*formalius et simplicius, maxime formale, formalissimum*)..., expresiones que no pretenden de ninguna manera colocar al esse en la línea formal de la esencia, sino que quieren indicar al *esse* como acto único y exclusivo del ente en cuanto ente, en el sentido fuerte de la realidad en acto, según las expresión fundamental: *ente se toma del esse* (*ens sumitur ab esse*). Entonces, ya que el acto de ser (*esse*) no es comparable con los otros actos (las formas sustanciales y accidentales...), tampoco el así llamado concepto de *ens-esse* es comparable con los otros conceptos que se expresan mediante una definición que incluye dos contenidos; el concepto de *ens*, por el contrario, expresa la realidad en acto en función de la *relación* de la esencia al *esse* y es por lo tanto un concepto (¡si puede llamarse concepto!) que "converge" sobre la realidad singular, sea Dios o la creatura, la sustancia o el accidente, o más directamente sobre los singulares existentes. Esta "relación" (*habitudo*) de la esencia al *esse* es la que constituye el fundamento de la analogía. A partir de esto se puede observar que la terminología tradicional[17] de *ens nominali*

[16] En oposición al avicenismo de E. de Gante, a los Albertistas y al esencialismo extrinsecista (Nominalismo, Suárez, Molina, y la Escolástica decadente en general).

[17] Es también la terminología antigua, incluso de alguno de los más grandes tomistas, según la cual el *ens nominaliter* equivale a *habens essentiam*. Da testimonio de esto Escoto: "Los antiguos suelen decir que ente puede ser participio o nombre. Ens como participio significa lo mismo que *existente*, porque tiene significado de verbo del cual desciende. Ens como nombre aparentemente significa *habens essentiam*, en cuanto se divide en los diez géneros" (*Super I periherm.* q. VIII, in: *Jo. Duns Scoti, In universam Aristotelis Logicam Quaestiones*, Venetiis,

ter y de *ens participialiter [sumptum]* puede resultar útil aunque al mismo tiempo ambigua: es útil cuando es usada en el sentido indicado por Santo Tomás (p. ej. *Quodl.* II, q. II, a. 3): "*ens... ab esse* que pertenece a la cuestión an est" y "ens en cuanto designa la cosa (rem) a la cual compete el esse". Pero es ambigua, si los dos miembros son considerados como equivalentes a *essentia* y a *existentia* respectivamente y en sentido exclusivo: como sucede tanto en Suárez (quien opta por la esencia) o en Cayetano (que, como indicamos al comienzo, opta por la existencia y se arriesga de terminar muy cercano a Suárez, sin que le atribuyamos toda la responsabilidad de la difusión del formalismo metafísico en la escuela tomista). Si el concepto de *ens* expresa, como debe expresar, el sínolo y la relación de la esencia al *esse*, el *esse* y la referencia de la esencia al *esse* (de identidad o de distinción -Dios y las creaturas-, de pertenencia o inhesión -sustancia y accidente-) debe estar siempre presente porque el *esse* es lo *más formal* (*formalissimum*). Pero se debe expulsar de la metafísica tomista la "existentia"[18], como término espurio y teoréticamente vacío.

En este contexto sería conveniente sustituir la terminología de *ens nominaliter* y *ens participialiter* por la de *ens materialiter* y *ens formaliter*: el termino *ens* es un participio sustantivado y por eso incluye siempre referencia al *esse*. El *ens materialiter* es el ente "pensado" como sínolo de esencia y *esse* y por eso indica el *esse* sólo "in actu signato" (como síntesis en acto pensada... que es el objeto de la metafísica); el *ens formaliter* indica en cambio el ente en acto "in actu exercito" (como "síntesis en acto de hecho" que es el objeto de la experiencia inmediata y científica)[19]. Queda claro que el concepto de *ens* sobre el que trabaja la metafísica, el *ens inquantum ens*, es el *ens nominaliter* o mejor aún el *ens materialiter sumptum*,

---

1610, 131, v).

[18] "*Une fois composés l'esse et l'essence thomistes, il n`y a pas d`être d'existence actuelle à expliquer*" (E. Gilson, *Cajétan et l'existence*, in "Tijdschr. v. Philos." XV, [1951], p. 272).

[19] Solamente en sentido impropio o sea como objeto de constatación; pues el conocimiento directo del plexo de esencia y *esse* es correlativo a la creación y corresponde sólo a Dios.

según el sentido que hemos indicado, aunque las dos expresiones de "ens-in-quantum-ens" y "ens materialiter sumptum" parecen en contraste: de hecho el *ens* se nos hace inteligible en sus modos y grados sólo por los modos y grados de la esencia, a los cuales corresponde el *esse* (finito-infinito, sustancia y accidente...). El "ens formaliter sumptum" no es objeto de ciencia, sino que es la misma realidad en acto y es objeto de experiencia (externa e interna) a la cual se dirige la reflexión y constituye por tanto el presupuesto continuo y el fundamento de la metafísica, como de toda ciencia o conocimiento reflejo, según la intencionalidad que le es propia a cada una. La metafísica tomista es reflexión sobre el *esse*, cuya presencia pone en acto a la conciencia y la ilumina en su camino para que aparezca la verdad como "manifestación del ser"[20].

La última cualificación del *esse* tomista obliga aún más a abandonar definitivamente la *existentia* y las tesis y terminologías que están conectadas con ella.

Leyendo que es el *esse* lo "más íntimo" a la cosa y no la esencia o la forma que determina al *esse*; que el *esse* se encuentra "más profundo"; que conviene a todas las cosas en el modo "más íntimo e inmediato...", se comprende porqué en los otros textos el *esse* ha sido llamado al mismo tiempo acto *primero* y *último*. Es acto "último" porque el *esse* actúa a un ente que presupone ya constituido en sí en su concreta singularidad la cual abraza no sólo los principios sustanciales sino también aquellos accidentales: el esse en el orden formal viene como a lo último, como después de todo aquello de lo cual depende, razón por la cual el *esse* es llamado... "*maxime formale, formalissimum*". Pero es también acto "primero" porque el ente está en acto porque el *esse* es *actus essendi*, como el hombre es racional por el alma espiritual. Es claro que tanto la esencia como el *esse* son causados

[20] "No existe duda alguna que la metafísica de Santo Tomás en su análisis más profundo no es un esencialismo sino una metafísica del *esse*" (L. de Raeymaeker, *L'être selon Aristote et selon S. Thomas*, in "Avicenna commemoration volume", Calcutta 1955, p. 131).

(creados y conservados) y no es el acto de *ser* participado el que causa la esencia a la cual está unido; pero la esencia de la creatura está unida (por obra del Creador) al *esse* propio participado por la constitución del ente finito, como la potencia al acto propio y constitutivo. Se comprende entonces porqué Santo Tomás señala al *esse* participado como "más íntimo" y "más inmediato" y "más profundo"... que la misma esencia porque es el término propio de la causalidad divina en el ente. Si Dios es más íntimo a las cosas que las mismas cosas, y el *esse* es su efecto propio, estático e inmanente al ente, entonces aquello que es más actual y presente en las cosas es el *esse* participado, en el sentido intensivo y exclusivo (como acto de la esencia) del que tratamos.

* * *

Ahora bien, si estas observaciones, como espero, han tocado el nudo de la cuestión, entonces es preciso llamar la atención acerca de dos tesis muy extendidas en la escuela tomista y que surgieron a partir de la confusión de la terminología de "esse essentiae - esse existentiae" mezclando la esfera formal con la real. Primeramente y sobretodo la muy difundida tesis que atribuye un *esse* propio (*actus essendi*) aún a los accidentes; luego la tesis atribuida a Cayetano y defendida hoy día por no pocos tomistas que enseña que la "subsistencia" del ente completo y principal que es la sustancia primera no viene dada por el acto de ser (*esse*) intensivo sino por un "modo" formal intermedio entre la esencia singular y la existencia.

En realidad, respecto de la primera tesis, en conformidad con los textos citados y según la exigencia de la metafísica de la participación debemos decir -y Santo Tomás lo dice muchas veces- que los accidentes no tienen un acto de ser propio diverso del de la sustancia, sino que su *esse* es el *inesse* o el inherir a la propia sustancia. Entre las exposiciones más completas, la compleja explicación que aparece en *Quodl.* IX, q. II, a. 3 nos puede facilitar el hilo para orientarnos en la comprensión de algunos textos tomistas que parecen en contraste con esta doctrina: "El *esse* se dice de dos modos...: en un modo según que es la cópula verbal que significa la composición que hace la inteligencia; por lo cual este *esse* no es algo en la realidad

sino sólo en el acto del alma que compone y divide ... En otro modo el *esse* se dice acto del ente en cuanto es ente, es decir que se denomina algún ente en acto en la realidad; y así el *esse* no se atribuye sino a las cosas que se contienen en los diez géneros; por lo cual el ente significado por tal *esse* se divide en diez géneros. Pero este *esse* se atribuye a algo doblemente: a) *en un primer modo como a lo que propia y verdaderamente tiene esse o es*; y ASÍ SE ATRIBUYE SOLAMENTE A LA SUSTANCIA POR SÍ SUBSISTENTE... b) *Pero todas las cosas que por sí no subsisten*, sino que (son) en otro y con otro, ya sean accidentes o formas substanciales o sólo cierta parte, *no tienen esse* de tal modo que ellas mismas sean, sino que *se les atribuye el esse*. c) De otro modo: como aquel *por el cual* algo es; como la blancura se dice *esse* no porque la misma subsista en sí, sino porque por ella algo tiene el ser blanco".

Y he aquí la aplicación de esta división: *"El esse propia y verdaderamente no se atribuye sino a la cosa por sí subsistente*: a ésta empero se atribuye el *esse* doblemente: un *esse* que resulta de estas cosas *(ex his)* a partir de las cuales se integra su unidad, lo que es propio del *esse* del supósito sustancial. Otro es el *esse* atribuido al supósito, distinto de las cosas que lo integran; el cual es el *esse sobreañadido, es decir el accidental*; como cuando se atribuye el ser blanco a Sócrates al decir Sócrtes es blanco". El texto nos brinda importantes precisiones.

a) El texto habla expresamente de un *esse substantiale* y de un *esse accidentale superaddditum*, ¿pero en qué sentido? Debemos observar, ante todo, que el problema que trata Santo Tomás aquí y en los textos paralelos es de semántica teológica (*"Si en Cristo hay un solo esse"*), aunque se presta egregiamente para nuestra discusión. Santo Tomás distingue claramente entre una real *pertenencia* del *esse* y entre una mera *atribución* del mismo: el *esse* como tal pertenece a la sustancia subsistente como se lee en el artículo citado: "...lo que verdaderamente es, se dice substancia en *I Phys.*". En la terminología más madura se dice que a la sustancia le pertenece el *esse ut quod* (habet esse); mientras que a la esencia, a la forma sustancial y a los accidentes se lo atribuye *ut quo* (substantia habet esse): "El *esse* pertenece a la naturaleza y a la hipóstasis: a la hipóstasis como a *aquello* (*quod*) que

tiene esse; a la naturaleza empero como a aquello *por lo cual* (*quo*) algo tiene esse; en efecto la naturaleza se significa por modo de la forma, la cual se dice ente porque por ella algo es, como por la blancura algo es blanco, y por la humanidad es alguien hombre"[21].

b) El contexto donde aparece esta terminología tomista es teológico, aunque perfectamente apropiado para esclarecer definitivamente nuestro problema: en Cristo se encuentran unidas dos naturalezas, la divina y la humana, pero en un solo "suppositum" que es la Persona divina del Verbo, y Santo Tomás atribuye el *esse* al *suppositum* divino (ut quod) diciendo que "*...el esse es aquello en lo que se funda la unidad del supósito,* de modo que una multitud de esse perjudicaría la unidad del ser" (*l. c.*, ad 2). Entonces, el atribuir el *esse ut quo* a los principios formales y a los accidentes (y a la naturaleza humana de Cristo) no afecta propiamente al *esse* al punto de multiplicarlo en sí mismo, sino que afecta propiamente al supuesto, pues las formas, los accidentes, etc., cualifican el supósito *para que* sea de este modo. Cuando Santo Tomás afirma: "...un esse y de un supósito"[22], habla de la pertenencia en "sentido constitutivo" de la distinción real de esencia y *esse*, y no de la atribución formal o funcional: el *esse ut quo*, en otras palabras, no multiplica el *esse* sino que supone el único acto de ser que es propio de la sustancia individuada (la hipóstasis subsistente: Pedro, Pablo...).

El *esse* en un sentido intensivo y constitutivo como *actus essendi* pertenece a la sustancia y sólo a ella y es aquello que actúa a la sustancia y la hace subsistir: *S.Th.*, I, 90, a. 2: *"Propiamente se llama ser (esse) a lo que tiene el esse (quod habet ipsum esse), como subsistiendo en su esse. De donde solamente las sustancias se dicen entes propia y verdaderamente; el*

---

[21] *S.Th.*, III, q. 17, a. 2. Cf. ad 1: "El esse le pertenece a la naturaleza, no como *habentem esse*, sino como aquello por lo cual algo es; a la persona o a la hypóstasis le pertenece como *habentem esse*". Esta unidad del *esse* (intensivo) y del *suppositum* es un punto capital para Santo Tomás: cf. al inicio: *In III Sent.* dist. 6. q. II, a. 1 ad 3; al final *Comp. Theol.* c. 212.

[22] *Comp. Theol.*, c. 212.

accidente, por el contrario, no tiene esse sino que por él algo es y por esta razón se dice ens". Sobre el carácter explícito de esta afirmación, los textos no dejan duda alguna[23].

Los tres límites fundamentales del ser que hemos distinguido en Santo Tomás (*esse logicum, essentia, esse = actus essendi*) nos han dado el fundamento y el espacio para delinear las tres nociones fundamentales del mismo *esse*, las cuales nos permiten armonizar los textos tomistas que, toda vez que se los coloca en un mismo plano semántico, resultan discordantes. El resultado de nuestra investigación ha sido la afirmación de la originalidad del *esse* como acto intensivo, como *primum metaphysicum* y núcleo genético de la metafísica tomista de la participación: esta reivindicación nos ha conducido a reservar el acto de ser (*esse*) para la sustancia y a considerarlo como principio formal del "subsistir". Contra estos dos importantísimos corolarios siempre se citan dos conocidos textos tomistas que han turbado (excesivamente, según nuestro parecer) a los discípulos del Angélico, pero

---

[23] Por ejemplo: *Ver.* 27, 1 ad 8: "Los accidentes, porque no subsisten, no tienen propiamente el esse; sino que el sujeto es de algun modo por ellos; de donde propiamente se dicen más bien del ente que ente (*entis quam entia*). Y por tanto para que algo esté de algún modo en el predicamento de accidente no se requiere que sea compuesto con la composición de lo real sino solamente por la composición de razón de género y diferencia". Cf. también el *De Pot.*, VII, 7 ad 7.

S.Th.,I, 45, 4: "El esse propiamente conviene a los subsistentes, ya sean cosas simples como las sustancias separadas, ya sean cosas compuestas como las sustancias materiales. En efecto, le conviene el ser a aquello que tiene ser (*habet esse*) y que es subsistente en su esse. Las formas y los accidentes y las otras cosas de este modo no se dicen entes como si las mismas fuesen, sino porque por ellas algo es". La doctrina está inspirada en Aristóteles: "*Cantidad, cualidad, y así por el estilo no son entes absolutamente.... Puesto que ente se dice como lo que tiene ser (quasi habens esse), y esto sólo es de la sustancia que subsiste. Mas los accidentes se dicen entes no porque sean sino más bien porque por ellos algo es.* Como la blancura se dice ser porque su sujeto es lo blanco. Por eso dice Aristóteles (*Met. XII*, 1, 1069 a 19ss) que no se dicen entes absolutamente sino entes del ente (*entis entia*), como la cualidad y el movimiento".

que son significativos para aclarar la validez de la interpretación que acabamos de delinear.

A) *C. Gentiles*, IV, 14: El célebre texto atribuye expresamente un *esse* propio a la relación y a todos los accidentes, distintos del *esse* de la sustancia. El contexto es teológico:

a) en Dios las relaciones trinitarias no implican que tenga un "esse dependens", porque en las tres Personas divinas se encuentra comunicada la misma e idéntica naturaleza divina;

b) en las creaturas, en cambio, los accidentes son "formas secundarias agregadas" y causadas por la sustancia;

c) el *esse* de los accidentes, por lo tanto, que es una emanación de la sustancia es el *esse* formal e indica, sin lugar a dudas, la esencia secundaria derivada de los accidentes;

d) el *esse* de la relación es entre todos los accidentes el más imperfecto porque, además de depender de la sustancia, presupone los otros accidentes que lo causan a modo de causa extrínseca.

a') "Pero aunque en Dios se coloque un ser-relación, no se sigue que en Dios haya algo que tiene el esse dependiente. Porque no hay en Dios ningun otro esse que la sustancia: en efecto lo que hay en Dios es sustancia. Así pues, como el ser de la sabiduría en Dios no es un esse dependiente de la sustancia, porque el esse de la sabiduría es el esse de la sustancia, así tampoco el esse de la relación es dependiente ni de la sustancia ni de algo exterior, porque también el esse de la relación es el esse de la sustancia".

b') "En nosotros en efecto las relaciones tienen un esse dependiente, porque el esse de aquellas es distinto del esse de la sustancia; de donde tienen un propio modo de ser según una propia razón, como sucede en los otros accidentes".

c') "Dado que todos los accidentes son ciertas formas sobreañadidas a la sustancia y causadas por los principios de la sustancia, es necesario que su esse sea sobreañadido al esse de la sustancia y dependiente del mismo; y tanto anterior o posterior es el ser de cada uno de ellos cuanto la forma accidental fuere, según su propia razón, más cercano a la sustancia o más perfecta".

d') "En razón de lo cual, aún aquella relación que inhiere realmente en la sustancia tiene un esse imperfectísimo y postrero; postrero ciertamente no sólo porque pre-exige el esse de la sustancia, sino también el esse de los otros accidentes a través de los cuales se causa la relación: como lo uno en la cantidad causa la igualdad y lo uno en la cualidad causa la semejanza; imperfectísimo además, porque la propia razón de relación consiste en que es hacia otro (*ad alterum*); de donde su esse propio que se añade a la sustancia, no sólo depende del esse de la sustancia, sino también del esse de algo exterior".

B) *Q. De unione Verbi Incarnati*, a. 4: "Si en Cristo hay un esse". El texto ha atraído la atención especialmente de parte de los suarecianos por oponerse a la noción tomista del *esse* como acto original. Pero la intención del artículo, que es el más breve de toda la cuestión[24] se manifiesta sin equívocos aún bajo una insólita terminología.

a) Las objeciones parecen que quieren conducir a un doble *esse*; pero el *sed contra* afirma categóricamente el *único esse*: "Lo que es uno *simpliciter* es *unum secundum esse*. Pero Cristo es uno *simpliciter* como se dijo más arriba (art. 3). Luego en él hay un solo *esse*".

[24] La excepcional brevedad del artículo (¡ni siquiera dos columnas!) por oposición a la amplitud de los otros de la misma cuestión recuerda la redacción del *Quodl.* XII (que es considerado un resumen) y hace pensar que es resumen de la disputa original.

b) El *corpus* del artículo expone en su primera parte la doctrina fundamental que ya conocemos: "Por lo mismo algo se dice uno y ente. En efecto el esse se dice propia y verdaderamente del supósito subsistente; por el contrario los accidentes y las formas no subsistentes, son dichas esse en cuanto por ellas algo subsiste: tal como la blancura se dice ente en cuanto por ella es algo blanco. Mas debemos considerar que hay formas por las cuales se da un ente no *simpliciter* sino *secundum quid*; tal como son todas las formas accidentales. Pero hay algunas formas por las cuales la cosa subsistente tiene *esse simpliciter*; puesto que ciertamente constituyen el esse sustancial de la cosa subsistente".

El texto nos sugiere que remarquemos algunos puntos principales. Sobre todo, la distinción -que me parece que es nueva- entre la pertenencia del *esse* a las formas accidentales y a las sustanciales, a las primeras del *ens secundum quid* y a las segundas del *ens simpliciter*. La observación indica que Santo Tomás considera el *esse* desde el punto de vista formal-funcional, por decirlo de algún modo: el Angélico intenta determinar cuál es la "realidad principal" en el Verbo encarnado y cuál es la realidad unida mediante la Encarnación. El objetivo del artículo es salvar la *unidad* de la persona divina del Verbo, después y a pesar de la Encarnación: "Mas en Cristo el supuesto subsistente es la persona del Hijo de Dios, que simpliciter se substantifica por la natura divina, pero no es substantificada simpliciter por la naturaleza humana; porque la persona del Hijo de Dios ya era aun antes de asumir la humanidad, y en nada ha sido aumentada o perfeccionada por la naturaleza humana asumida. Se substantifica el supuesto eterno por la naturaleza humana en cuanto es este hombre; y por lo tanto así como Cristo es *unum simpliciter* en razón de la unidad de supuesto y *dos secundum quid* en razón de las dos naturalezas, así tiene *un esse simpliciter* en razón del único esse eterno del eterno supuesto".

c) No hay duda que aquí tenemos una nueva terminología que puede causar una cierta confusión aunque no me parece insuperable, porque -como ya se dijo- el significado de *ens* y *esse* en Santo Tomás es por lo menos triple: *esse* lógico, *esse* formal (la esencia, la forma), *esse* actual (*el actus essendi*). La conclusión del artículo admite expresamente en el Verbo

Encarnado, además del *esse aeternum aeterni supposití*, un "esse supposití" temporal por respeto a la naturaleza humana asumida: "Hay empero otro esse de este supuesto no en cuanto es eterno sino en cuanto temporalmente se hizo hombre; el cual esse si bien no es un esse accidental puesto que *hombre* no se predica accidentalmente del Hijo de Dios, sin embargo no es el principal del supuesto sino secundario. Pero si en Cristo hubiera dos supósitos, entonces ambos supuestos tendrían un propio esse para sí principal; y así en Cristo habría simpliciter un esse doble".

d) Entonces en Cristo hay un único *esse supposití*, si se toma al *esse* como acto constitutivo intensivo. Pero hay un doble *esse* si se toma al *esse* como "esse in actu" porque son dos las naturalezas según las cuales está en acto la Persona del Verbo, la divina y la humana: uno es el modo de "ser en acto" según su naturaleza divina y otro según su naturaleza humana. La respuesta única que da a las tres objeciones que intentaban demostrar un doble *esse* en Cristo nos confirma que se está hablando de un doble *esse* en sentido real-formal y no en sentido intensivo: "El esse de la naturaleza humana no es el esse de la divina", contesta decididamente el Angélico, al tiempo que añade: "Sin embargo no puede decirse simpliciter que Cristo sea doble según el esse; porque uno y otro esse no guardan el mismo respecto al supósito eterno (*quia non ex aequo respicit utrumque esse suppositum aeternum*)" (ad 1). Está diciendo que el único "suppositum aeternum" del Verbo connota o respecta (*respicit*) de diversa manera al ser y al obrar de la naturaleza divina y de la naturaleza humana: uno es un ser y obrar eterno, pero el otro, temporal. Queda claro que este *esse* temporal de la naturaleza humana de Cristo no es el *esse* constitutivo intensivo, que en la creatura es un acto participado por la esencia. La naturaleza humana de Cristo no tiene un *esse propio participado*: como acto de la humanidad asumida en Cristo está el mismo *esse* divino que es el *esse per essentiam* quien sostiene en el *esse* la naturaleza humana y coincide con la misma esencia divina común a las tres divinas Personas.

La certeza de esta exégesis está garantizada por el artículo precedente que prepara la terminología (a. 3: *Utrum Christus sit unum neutraliter vel duo*), donde se demuestra que Cristo es "uno simpliciter" y "doble secun-

dum quid" (in corpus); ser *uno y otro (aliud et aliud)* respecta a las dos naturalezas y no al supósito (ad 3) según el siguiente principio... "Porque el supósito de la naturaleza humana y divina en Cristo según que se toma dividido en su singularidad es uno y el mismo en dos naturalezas determinadas; *es simpliciter uno en sí mismo; pero secundum quid doble en cuanto tiene dos naturalezas*" (ad 5). El sentido formal del *esse* invade cada una de las respuestas a las objeciones[25].

Pero debemos saber que no se trata de un *esse formale* abstracto, en el sentido aviceniano, o sea de dos esencias en Cristo consideradas en sí mismas como prescindiendo del *esse* real: en este texto se presenta en Cristo la realidad de la unión hipostática en el actuarse concreto propio de cada una de las naturalezas, actuarse eterno en la divina, temporal en la humana. Pero si se entiende el *esse* como *existentia*, en el sentido ya tradicional aún en alguna parte de la escuela tomista, es difícil armonizar este texto con la distinción real de esencia y *esse* y salvar la coherencia de la síntesis especulativa del Angélico. Por el contrario, si se tiene bien en claro el concepto de *esse* constitutivo-intensivo que constituye la originalidad de la metafísica tomista, esta dificultad no existe y justamente esta misma cuestión (¡tan discutida!) *De unione Verbi incarnati* se encarga de disiparla. Santo Tomás cuenta con un concepto de *esse* que le permite evitar todos los escollos de las herejías cristológicas. La unión hipostática de las dos naturalezas se realiza en la única Persona del Verbo y por eso se da un único *esse supposiți*, el de la esencia divina que es idéntica al *esse*, dado que la distinción de las Personas divinas se da por las relaciones. El Verbo, que antes de la Encarnación era "unum et secundum essentiam et secundum esse", después de la Encarnación no es más "unum secundum essentiam" sino "dos", porque además de la naturaleza divina que tiene en común con el Padre y el Espíritu Santo abraza también la humana singular asumida en el seno de María. De este modo, la unión hipostática, aun terminada en la única Persona divina (y único *esse*), connota esta naturaleza singular asumida en el tiempo: "Y por lo tanto la unión no se entiende como circunscripta a la

[25] Cf. especialmente: ad 7, ad 10, ad 11, ad 12 y ad 14.

persona divina según que es una en sí ab aeterno, sino según que fue unida a la naturaleza humana en el tiempo"[26]. El doble *esse* que Santo Tomás afirma en este texto no indica ni puramente el *esse formal* de la esencia abstracta, ni el *esse* como acto intensivo que es el constitutivo actual del *suppositum*, porque las esencias o naturalezas de Cristo son "simpliciter duae" mientras que el *actus essendi* intensivo es simpliciter *unum*, idéntico a la esencia divina. La duplicidad *secundum quid* mira al aspecto dinámico del "esse-in-actu": "El esse es propio de la persona subsistente y de la naturaleza en la cual la persona subsiste, como teniendo el esse según aquella naturaleza"[27]. Sobre esta duplicidad dinámica del "esse-in-actu" se funda la duplicidad de las operaciones en Cristo y dado que es doble el *esse* formal sustancial divino y humano, también es doble la operación divina y humana[28]. En cambio el *principium quod*, la Persona divina del Verbo, es sólo uno porque uno es el acto de ser (esse) intensivo, el *esse per essentiam*, constitutivo formal de la esencia divina, que es el Acto puro, común e idéntico para las tres divinas Personas.

Si se mira al "*esse-in-actu*" se pueden admitir en Cristo dos *esse* sustanciales distintos, fundados en cada naturaleza, en la divina y en la humana; pero la actuación (¡si se puede hablar de este modo en materia tan difícil!) proviene del único "esse-actus" que es el *esse* intensivo o el "actus essendi" absoluto (*esse per essentiam*) que es idéntico a la naturaleza o esencia divina común a las tres divinas Personas. Así se esclarece la difícil expresión que aparece en el artículo en consideración: "El supósito eterno se SUSTANTIFICA (SUBSTANTIFICATUR AUTEM) por la naturaleza humana en cuanto es este hombre" (a. 4). Esta expresión se aclara con esta

---

[26] *Q. De Unione Verbi incarnati*, a. 1 ad 5.

[27] *Q. cit.*, a. 1 ad 10.

[28] "La acción es del supuesto según alguna naturaleza o forma; y así las acciones se diversifican no sólo según la diversidad de los supósitos, sino también según la diversidad de la naturaleza o la forma; así como en uno y en el mismo hombre una acción es el ver y otra el oír, en razón de las diversas potencias. De donde en Cristo, en razón de sus dos naturalezas, hay dos acciones aunque sea una la persona o la hipóstasis" (*Q. cit.*, a. 1 ad 16).

otra, bellísima, del último artículo: "Así como la visión informa al hombre mediante el ojo, así también la acción creada informa al supósito eterno mediante la naturaleza humana" (*Q. cit.*, a. 5 ad 13). El sentido buscado por el Angélico no deja lugar para la duda: *como* en toda naturaleza finita, además de la actualidad de la sustancia (la esencia substancial, la humanidad en Pedro...) se dan las formas accidentales y se habla de un único *esse* substancial y de muchos *esse* accidentales, tantos cuanto son los accidentes - *así* y con más razón, en la Persona divina de Cristo, porque es verdadero Dios y verdadero hombre, se pueden admitir dos *esse* substanciales, uno eterno e infinito, y el otro temporal y finito. Pero el *esse suppositi* (*esse actus*) es único y es el *esse subsistens* de la divinidad. En toda esta cuestión de terminología, cuya importancia me parece que fue exagerada por los adversarios del tomismo, el problema del *esse* como acto último intensivo no se trata directamente sino que sólo aparece como trasfondo para la defensa de la unidad del *esse* que es propio del "suppositum aeternum" de Cristo.

* * *

En la noción tomista del *esse* constitutivo-intensivo se realiza definitivamente la teoreticidad pura de la verdad en la convergencia, siempre buscada pero nunca encontrada ni antes ni después de Santo Tomás, de la forma platónica y del acto aristotélico: así como la forma es el acto de la materia en el orden formal, así y mucho más, el *esse* es acto de la esencia y de todas las formas en el orden real. Dios no es más la Forma simple y pura del Bien, aislada en la posesión de sí, ni la simple Vida o conocimiento absoluto que no vive más que de sí misma, sino que es el *esse purum* que todo lo sostiene y todo lo mueve y todo lo envuelve. Así como la forma *emerge* sobre la materia así el *esse* emerge sobre la esencia; y así como la forma se puede separar de la materia y ser solamente forma, así el *esse* se puede separar de la esencia y ser *esse* puro, *esse separatum*. Más aún, entre todos los actos, solamente el acto de ser (el *esse* intensivo) puede y *debe* ser separado y de entre todos los actos solamente el acto de ser puede y debe existir "separado". El principio del χωρισμός- ἐπέκεινα que el pensamiento había aplicado a las Ideas (Platón) en referencia a la naturaleza, a la Vida

perfecta de Dios en referencia de las realidades sensibles y particulares (Aristóteles), había partido la realidad en dos, sin ninguna efectiva comunicación, tanto que la unidad del ser y de la verdad se veía comprometida y desaparecía. Aplicado al *esse*, como acto primero y último de los entes (Santo Tomás), el χωρισμός realiza al mismo tiempo la emergencia del Acto y la unificación de los entes que están en acto en el Acto puro absoluto que es precisamente el *esse subsistens*, que se presenta como el único acto autónomo y la única perfección a quien compete ser "separada".

Este principio de la "perfectio separata", de clara inspiración platónica, constituye para Santo Tomás el motivo dominante en su elaboración de la metafísica del acto aristotélico y como una obligada cadencia del profundo ritmo de su especulación: "Pero aquello por sí subsistente que sea el mismo esse no puede ser sino uno solo; como también una forma si se la considera separada no puede ser sino una. De donde se ve que aquellas cosas que son diversas por numéricamente son una en especie, porque la naturaleza de la especie en sí misma considerada es una. Como, pues, es una intencionalmente mientras es considerada en sí misma, así sería una según el ser si subsistiera o existiera por sí misma. Y la misma razón es para el género por comparación a las especies, hasta que se llegua al mismo esse que es universalísimo. El mismo esse por sí subsistente es solamente uno. Pues es imposible que allende el mismo haya algún subsistente que sea tan sólo esse: todo lo que es tiene esse. En cualquier cosa -fuera de lo primero- se encuentra el mismo esse como acto y la sustancia de la cosa que tiene el esse como potencia receptiva de este acto que es el esse"[29]. Los ejemplos preferidos por el Angélico son el del *calor* y el de la *blancura*: la continuidad histórica de los textos y la firmeza de las expresiones nos indican claramente la estrecha vinculación del ejemplo a su principio. El siguiente florilegio, aunque breve, intenta evocar el clima inigualable de esta especulación.

[29] *De Subst. sep.*, c. 8; De Maria, III, p. 233.

A) (CALOR SEPARATUS)[30]

De Ente et essentia, c. 5: "Es manifiesto que el esse en las creaturas es distinto de la esencia o quididad a no ser que tal vez haya alguna cosa cuya quididad sea su mismo esse; y esta cosa no puede ser sino una y primera porque es imposible que se dé la pluridad en algo salvo por adición de alguna diferencia, como se multiplica la naturaleza del género en las especies, o porque la forma es recibida en las diversas materias, tal como se multiplica la naturaleza de la especie en los diversos individuos, o porque uno es absoluto y el otro es recibido en algo: *como* si hubiese cierto *calor separado* sería distinto del calor no separado por su misma separación. Pero si se pone alguna cosa que sea sólo esse de modo que el mismo esse sea subsistente, este esse no recibirá adición de diferencia porque ya no sería solamente esse, sino esse y alguna otra forma; y mucho menos recibirá adición de materia porque ya no sería subsistente sino material. De donde resta que tal cosa que sea su esse no puede ser sino una".

In II Sent., d. 16, q. I, a. 1 ad 3: "La conveniencia puede ser doble: o de dos que participan algo uno, y tal conveniencia no puede ser del Creador y de la creatura, como fue expuesto; o según que uno es por sí mismo absolutamente y el otro participa de su semejanza cuanto puede; *como* si afirmáramos que el *calor* existe sin la materia y que el fuego conviene con él de modo que participara algo del calor; y tal conveniencia puede ser de la creatura hacia Dios, porque Dios se dice ente en este modo que es su mismo esse; pero la creatura no es su mismo esse, sino que se dice ente como participante del esse; y esto basta para la razón de imágen".

---

[30] La referencia remota de la analogía metafísica del calor y del fuego procede de Aristóteles: *Metaph.*, II, 1, 993 b 24: el texto está como fundamente de la IV vía tomista (Cf. *La nozione metafisica di partecipazione*, III ed., p. 64 ss). La inspiración próxima viene sin duda de Avicena (AVICENNA, *Metaphysica*, Tr. VI, c. 2; ed. veneta 1508, fol. 92 vb). Tanto la analogía del *calor* como la de la *albedo* ya se encuentran en Teodorico de Chartres (cf. Comm. *De Trinitate* "Librum nunc", apud: W. Jansen, *Der Kommentar des Clarembaldus von Arras zu Boethius de Trinitate*, Breslau 1926, p. 9).

Ver. 23, 7 ad 10: "La creatura no se dice que se conforma a Dios como participante de un una misma forma que ella participa, ya que Dios es sustancialmente la misma forma, de la cual la creatura es participativa por cierta imitación; *como si el fuego se asimilara al calor que existe separado por sí*"[31].

C. Gent., II, 52 Amplius: "El mismo esse compete al primer agente según su propia naturaleza: en efecto el ser de Dios es su misma sustancia, como fue demostrado arriba. Mas lo que compete a algo según su propia naturaleza, no conviene a otros sino por participación, como el *calor* (compete) a los otros cuerpos por el fuego. El mismo esse compete pues a todas las otras cosas por cierta participación del primer agente. Mas lo que compete a algo por participación no es su sustancia. Pues es imposible que la sustancia de algún ente -allende el primer ente- sea el mismo esse".

S. Th., I, q. IV, a. 2 secundo: "Dios es el mismo esse por sí subsistente; por lo cual es necesario que contenga toda la perfección del ser en sí. En efecto es evidente que si algo cálido no tiene toda la perfección de lo cálido, esto es porque el calor no es participado según una razón perfecta; mas *si el calor fuere subsistente de suyo* no le podría faltar nada de la virtud del calor. De donde, puesto que Dios es el mismo esse subsistente, nada le puede faltar de la perfección del ser"[32].

---

[31] Cf. *Pot.* VII, 7 ad 2: "La similitud de la creatura a Dios falla con respecto a la similitud entre dos cosas unívocas. En primer lugar porque no es (la similitud) por participación de una forma como en el caso de dos cosas cálidas por participación de un calor; en efecto esto que se dice de las creaturas y de Dios, se predica de Dios por esencia, mas de la creatura por participación; de modo que así tal similitud de la creatura a Dios se entienda cual es la de lo cálido al calor, no cual es de lo cálido a lo más cálido. En segundo lugar porque la misma forma participada en la creatura defecciona de aquella razón que es Dios; así como el calor del fuego defecciona de la razón de la virtud del sol, por la cual genera el calor".

[32] *De Causis*, lect. 12: "Algo se predica de algo de modo triple: de un modo *causalmente*, como *el calor del sol*; otro modo *esencialmente* o naturalmente como *el calor del fuego*; un tercer modo *según* cierta postergación, es decir cierta

Comp. Theol., c. 68, Adhuc: "Todo lo que tiene algo por participación, se reduce a aquello que lo tiene por esencia, como al principio y causa; como el *hierro encendido* participa el calor de aquello que es el calor por su esencia. Mas fue expuesto arriba que Dios es su mismo esse, de donde el esse le conviene por esencia; pero a todos los otros le conviene por participación: en efecto, de ningún otro la esencia es su esse, puesto que ser absoluto y subsistente por sí no puede haber sino uno, como fue demostrado arriba. Por tanto, es necesario que Dios sea la causa del existir de todas las cosas que son"[33].

B) (ALBEDO SEPARATA)[34].

In I Sent., d. 43, q. I, a. 1: "En efecto toda forma por su propia razón, si se la considera en abstracto tiene infinitud; *como en la blancura*

---

consecución o participación a saber: cuando algo no se tiene plenamente sino por un modo posterior y particular, tal como el calor se encuentra en los cuerpos elementales no en aquella plenitud según la cual se encuentra en el fuego. Así pues lo que es esencial en lo primero es participativo en lo segundo y en lo tercero; pero lo que es esencial en el segundo modo es en el primero ciertamente causal y en el último participativo; mas lo que es en lo tercero esencial es causal en lo primero y en lo segundo. Y por este modo todas las cosas son en todas las cosas" (Ed. Saffrey, p. 79s.).

[33] Textos paralelos: *Pot.*, III, 5 (probatio Philosophi); *C. Gent.*, III, 17 item., *S.Th.*, I, q. II, a. 3 (IV vía), q. 115, a 1 (Platónici). También, cf. *Lectura in Jo.* Prologus: "Algunos llegaron al conocimiento de Dios por la dignidad del mismo Dios y éstos fueron los platónicos. Consideraron pues que todo aquello que es según participación se reduce a algo que sea aquello por su esencia, como a lo primero y a lo sumo; tal como todas las cosas encendidas por participación se reducen al fuego que es por su esencia tal. Puesto que todas las cosas que son participan el esse y sean entes por participación, es necesario que haya algo en la cumbre de todas las cosas que sea el mismo esse por esencia, esto es, que su esencia sea su esse: y esto es Dios, que es suficientísima, dignísima, y perfectísima causa de todo el esse, del cual todas las cosas que son participan el ser".

[34] El ejemplo de la *blancura* parece sugerido por la terminología de *quod est et esse* del *De Hebdomadibus* de Boecio (Cf. *Quodl.* III, q. VIII, a. 20).

abstractamente considerada, donde la razón de blancura no está determinada a algo; pero la razón de color y la razón de ser están determinadas en ella y se contraen a una determinada especie. Y por esto aquello que tiene el esse absoluto y en ningún modo recibido en algo, antes bien él mismo es su esse, es infinito absolutamente; y por lo tanto su esencia es infinita y su bondad y cualquier otra cosa que se diga de él; porque ninguna de aquellas (perfecciones) se limitan a algo, como lo que es recibido en algo se limita a la capacidad del mismo".

*Ver.*23, 7: "En cualquier género hay uno primero que es la medida de todas las cosas que están en aquel género, en el cual se encuentra de modo perfecto la naturaleza del género, así *como la naturaleza del color en la blancura*, la cual por lo tanto es dicha la medida de todos los colores, ya que cada color se conoce en la medida que participa de la naturaleza del género por proximidad a la blancura, o bien por el alejamiento de la misma, como se dice en el libro X de la Metafísica. Y por este modo el mismo Dios es medida de todos los entes, como por las palabras del Comentador se puede encontrar en el mismo lugar".

In lib. De div. nom., c. V, lect. 1: "Toda forma recibida en algo se limita y se determina según la capacidad del recipiente; de donde este cuerpo blanco no tiene toda la blancura según todo el poder de la misma. Pero si existiera la blancura separada nada le faltaría que pertenezca a la virtud de la blancura. Pero todas las otras cosas como más arriba fue dicho tienen el esse recibido y participado y por tanto no tienen el esse según toda la virtud del ser, sino sólo Dios que es el mismo esse subsistente tiene el esse según toda su virtud; y por esto se dice Dios puede ser la causa del ser para todas las cosas. *El mismo no es un existente en un cierto modo*, es decir según algún modo finito y limitado, sino que Él mismo universalmente e infinitamente *tomó en Sí mismo todo el ser y lo precontuvo* porque en Él preexiste como en la Causa y por Él se deriva a todas las otras cosas".

C. Gent., I, 43, Amplius: "Todo acto que inhiere en otro recibe la terminación de aquello en lo cual está, porque lo que es en otro está en aquel según el modo del recipiente: el acto que no existe en otro (*in nullo exsis-*

tens), no es limitado por nada; como *si la blancura fuese por sí existente*, la perfección de la blancura en ella no se determinaría para impedir que tuviera todo lo que de la perfección de la blancura puede ser tenido. Pero Dios no es acto de ninguna manera existente en otro, porque no es forma en una materia, como fue probado, ni su esse inhiere en forma o naturaleza alguna, puesto que él mismo es su esse como arriba fue expuesto; se sigue, por tanto que él es infinito".

S. Theol., I, 44, 1: "Ha sido mostrado más arriba (q.III, a.4), tratando de la divina simplicidad, que Dios es el mismo esse por sí subsistente. Y de nuevo fue mostrado (q. IX, a. 3 y 4), que el esse subsistente no puede ser sino uno; *como si la blancura fuere subsistente* no podría ser sino una; puesto que las blancuras se multiplican según los receptores. Queda por tanto que todas las otras cosas a partir de Dios no sean su esse sino que participan el esse".

Quodl. III, q. VIII, a. 20: "Sólo Dios es su esse como existiendo esencialmente en cuanto ciertamente su esse es su sustancia; lo cual no puede ser dicho de ningún otro; en efecto, el esse subsistente no puede ser sino uno, como *la blancura subsistente no puede ser sino una*. Por tanto es necesario que cualquiera otra cosa sea ente participativamente, de modo que una cosa sea en ella la sustancia que participa el esse y otra el mismo esse participado".

De Causis, lect. 4: "Luego debe ser considerado que si alguna forma o naturaleza es completamente separada y simple no puede en ella convenir la multitud, como *si alguna blancura fuere separada no sería sino una*: ahora bien, se encuentran muchas blancuras diversas, las cuales participan de la blancura. Así pues, si el esse creado primero fuese un esse abstracto como afirmaron los platónicos, tal esse no podría multiplicarse sino que sería solamente uno. Pero como el esse creado primero es un esse participado en una naturaleza intelectual, es multiplicable según la diversidad de los participantes" (Ed. Saffrey, 29ss.).

De Subst. sep., c. 13, Quarta ratio: "Es necesario que como su sustancia es su esse, así también su sustancia sea su entender o inteligencia, como también concluye el Filósofo en el libro 12 de la Metafísica. Por tanto como su sustancia es el mismo esse separado, así su sustancia es el mismo entender separado. Mas si hay alguna forma separada nada que pudiera pertenecer a la razón de aquella forma le faltaría; como si la blancura fuese separada, nada que se comprenda bajo la razón de blancura le faltaría".

Por todo esto podemos constatar que la filosofía posee por sí misma en el ser, su inicio y su término y el círculo metafísico queda perfectamente saldado: la distinción tomista de "essentia et esse" constituye el punto crucial para profundizar en la revolución copernicana realizada por el Angélico en el pensamiento cristiano y para permitir una confrontación válida con la dialéctica del *Sein* hegeliano. La superioridad del *esse* tomista respecto del acto aristotélico como del hegeliano se ve en que el *esse* actúa la realidad "mediante" un acto constitutivo que es la forma sin que se identifique con ella. Por eso puede estar "separado" de todo lo real y permanecer al mismo tiempo presente en lo más profundo de todo ser. Por nuestra parte podemos verificar una correspondencia adecuada de los dos órdenes de "separación" metafísica: como la forma, que es el acto de la materia, emerge como tal y puede existir sin la materia (las formas puras o sustancias espirituales), así -y con mayor derecho- el *esse*, que es el acto de la esencia y de la forma, emerge y se encuentra "separado" de toda esencia y forma particular. *Esse est,* es la única proposición analítica del real y es la misma "positio" de Dios: la realidad de todos los otros seres, desde los más insignificantes hasta los más nobles, es de naturaleza sintética y atestigua la libertad del Creador.

Según la terminología tomista la materia "termina" la forma al limitarla y dado que la forma "determina" la materia a su propia naturaleza, así la materia "limita" la actualidad de la forma: "Se determina en cierto modo la materia por la forma y la forma por la materia. La materia ciertamente por la forma en cuanto que la materia antes de recibir la forma está en potencia para muchas formas; pero cuando recibe una se determina por aquella. En cambio la forma se determina por la materia en cuanto la forma

en sí considerada es común para muchas cosas; pero por esto que es recibida en una materia, deviene la forma determinadamente de esta cosa[35].

La relación ontológica entre la materia y la forma, en la síntesis formal, resulta siempre a favor y para ventaja de la materia: "La materia se perfecciona por la forma por la cual se termina... La forma no se perfecciona por la materia, sino más bien se contrae de su amplitud por ella" (l. c.). La misma relación se repite en la síntesis real de esencia y *esse* con la diferencia que el *esse* es acto único en su orden y constituye por tanto el "status in quo" de la reflexión metafísica: aquí termina la primera etapa del camino del espíritu, etapa que cierra el movimiento de ascenso de los entes al *esse* refiriendo la multitud al Uno; la segunda etapa muestra el movimiento descendente desde el *esse* a los entes y aclara la intraneación *(l'intranearsi)* del Uno en la multitud y de la multitud en el Uno buscando, más allá de lo finito, el camino de la propia salvación.

* * *

Debemos admitir que en el pensamiento occidental la noción de *esse* como acto intensivo es propia de Santo Tomás: esta noción reivindica una originalidad absoluta tanto en su contenido como en su problemática. Esta misma noción de *esse* intensivo (*das erfülltes Sein*) como "primum et ultimum metaphysicum" reaparecerá en el momento más alto del pensamiento moderno con Hegel, quien no se aparta de Santo Tomás en cuanto al ritmo interior de la dialéctica que determina la estructura tanto del Infinito como de lo finito, aunque sabemos que el idealismo ha invertido la relación del ser al pensamiento: este encuentro del profundo ritmo teorético de estos dos pensamientos, que pueden ser colocados a las antípodas, tiene su raíz en la común derivación de Aristóteles y Proclo, que cada uno de los dos pensadores (Santo Tomás y Hegel) asimila y expresa en la atmósfera espiritual de su propia época, superando los antiguos límites por medio de una concepción de valor universal.

[35] *S.Th.*, I, q. 7, a. 1.

El momento teorético propio de la noción tomista está en su ambivalencia: por una parte en el entronque explícito -indicado por el mismo Santo Tomás- de tal concepción en la tradición greco-cristiana (aristotelismo y platonismo, Agustín, Dionisio, Hilario, Boecio, Damasceno, De Causis...), por otra, en la real superación del contenido propio de cada una de dichas concepciones. La tradición tomista generalmente ha reconocido la "continuidad temática" que emerge de la continua referencia que el texto tomista hace a las "fuentes" y la interpreta como una mera "identidad doctrinal" de Santo Tomás con las fuentes, y nada más. De este modo no han advertido el profundo trabajo de transformación realizado por la especulación tomista en la noción aristotélica gracias al cual el *esse* ha pasado de la indeterminación de su contenido y significado inicial a la plenitud de perfección de su significado final. Esta flexión o desviación se puede constatar históricamente en el progresivo abandono verificable también en la Escuela tomista[36] de la sobria terminología original de *quod est et esse*, de *essentia et esse* por fórmulas que se creyeron más claras, como aquella primera y ambigua de Enrique de Gante de *esse essentiae* et *esse existentiae*, y posteriormente la de *essentia et existentia*, difundida por quienes negaban la distinción real de *essentia* y *esse*. Lo que parecía una simplificación y clarificación semántica resultó en cambio, según se ve por sus efectos, una desviación pues ha llevado a la situación inextricable de que ninguna de las partes en lucha logre ver la raíz de su oposición y verdadero contraste.

Estas observaciones no quieren ser ofensivas para nadie, menos aún para quienes ven en el pensamiento de Santo Tomás la realización plena y más consistente de la "teoreticidad" del ser en el pensamiento cristiano. El mismo desarrollo del pensamiento moderno, que en nuestros días ha disuelto el ser en la historicidad del existente, hace más urgente y actual la vuelta a la auténtica dialéctica tomista del ser. Ella nació al alba del Humanismo moderno gracias a la convergencia superadora de las dos especulaciones

[36] Cf. *L'obscurcissement de l'esse dans l'école thomiste*, Revue Thomiste, 1958, pp. 443-472. También en *Participation et causalité*, Paris-Louvain 1960, p. 280ss.; ed. it. Torino 1961, p. 603 ss.

antitéticas del pensamiento clásico, Aristóteles y Proclo, de un modo no diferente de la que en el pensamiento moderno hará Hegel (y hoy Heidegger, a su modo) aunque estos últimos cierran en el interior del ser entendido como Pensamiento puro la presencia del Absoluto.

Traducción realizada del italiano
por el R.P. Lic. Elvío C. Fontana

LA ESPERANZA CRISTIANA HOY

por el R.P. Dr. CORNELIO FABRO

Este año de 1998 ha sido dedicado, en el ciclo de temas que el Santo Padre ha indicado como parte de la fase de preparación inmediata para la celebración del Gran Jubileo del año 2000, a la atenta consideración de la Persona y la acción del Espíritu Santo. Entre las realidades que el Papa refiere como particularmente relacionadas con este tema, se encuentra la virtud de la esperanza : "los creyentes serán llamados a redescubrir la virtud teologal de la esperanza, acerca de la cual «fuisteis ya instruidos por la Palabra de la verdad, el Evangelio» (*Col* 1, 5). La actitud fundamental de la esperanza, por una parte, mueve al cristiano a no perder de vista la meta final que da sentido y valor a su entera existencia y, por otra, le ofrece motivaciones sólidas y profundas para el esfuerzo cotidiano en la transformación de la realidad para hacerla conforme al proyecto de Dios" (*Tertio Millennio Adveniente*, nº 46). Por estos motivos, ofrecemos a nuestros lectores el siguiente artículo del R.P. Cornelio Fabro, publicado en 1972 y recopilado, con otros muchos artículos de diversos temas teológicos y pastorales, en *Momenti dello Spirito* (Assisi 1983).

La situación de la problemática sobre la esperanza ha sufrido en estos últimos años una extraña inversión (*capovolgimento*) radical: desde su desaparición que parecía total y definitiva por obra del principio de inmanencia desembocado en la horizontalidad del ser -como ser-en-el-mundo- y por tanto en el ateísmo radical, se asiste hoy un poco en todos lados a la recuperación de la dimensión de la esperanza como el refugio extremo de la conciencia luego de la proclamación de la «muerte de Dios», de la secularización, de la finitud del ser, de la estructura negativa de la libertad, de la contestación radical y cosas semejantes. Una continuación del "principio-esperanza" según el teórico marxista Ernst Bloch y de la "teología de la esperanza" según el teólogo luterano Jürgen Moltmann, que debería hacer esperar positivamente sobre la recuperación de aquel fondo de trascendencia del cual el hombre tiene necesidad para no desplomarse en la nada y que permita al cristiano fijar su deseo más allá de las sombrías figuras del mundo y de la vida que escapa.

Para el pensamiento clásico los eventos del mundo están regidos por las leyes de la necesidad en la cual el "fato" (*moira*) domina soberano; desde el fondo inagotable de la oscura e ingénita realidad de la materia emergen las formas del devenir según la repetición infinita de la ley del "eterno retorno de lo semejante", de frente a la cual los mismos dioses se declaran impotentes; la llamada "Providencia" (*prónoia*)[1], que se vuelve luz en los sistemas post-socráticos no es otra cosa que la elevación a racionalidad de este insondable círculo de necesidad que rodea el mundo y el hombre en el mundo transportándolo hacia el río del olvido que lo arroja en el Hades. Por esto San Pablo recuerda a los primeros cristianos que cuando estaban en el paganismo estaban *sin esperanza y sin Dios en el mundo* (*Ef* 2,12), y *como los demás, que no tienen esperanza* (*1 Tes* 4,13).

En el profundo pesimismo cósmico del hombre griego permanecía el resplandor inextinguible de la dignidad del hombre[2], pero ella se transfería en el valor de lo universal, en la perennidad de la especie y en la inmortalidad de la memoria que es la fama y gloria que los afortunados dejan aquí mientras que también ellos caen en la muerte de la cual no hay retorno. Las acciones de los singulares, oscuros o famosos, surgen y caen en el ocaso en el breve segmento de su aparecer, sin dejar huellas de sí y presas de la contingencia y del acaso: así necesidad y casualidad reducen y disuelven todas las manifestaciones de lo real. Se podría decir que aquí la libertad se disuelve en la inmanencia cósmica. Por esto el genio de la muerte, como ha ilustrado Lessing, tiene junto a la tumba cerrada la antorcha derribada.

Pero Cristo ha vencido la muerte y el cristianismo a su vez ha volteado, e incluso dado vuelta, esta prospectiva de radical desesperación

---

[1] Cf. BEHMAN - WURTHWEIN, *prónoia*, en: G. KITTEL, *Theolog. Wörterbuch z. Neuen Testament*, Stuttgart 1942, Bd. IV, p. 1003 ss.

[2] Como en las otras partes, en los puntos de mayor tensión metafísico, también aquí es Heráclito quien se acerca con mayor osadía a la verdad cristiana cuando escribe: "Si el hombre no espera lo inesperable, no lo encontrará, porque tal cosa es inencontrable e inaccesible". Diels 22 B 18; Bd I, p. 115, 9-10.

mediante los dos puntos fundamentales: la creación, que obra la victoria sobre el fondo negativo de la materia increada, y la Encarnación, que vence lo negativo, o sea, el pecado de la libertad finita, elevando al hombre a la esfera de la posibilidad de la salvación. La necesidad cósmica cedía así el puesto a la creación libre de Dios; la contingencia de los eventos humanos era superada, por una parte en el plan de salvación dispuesto por Dios al inicio de los tiempos y realizado en Cristo en la plenitud de los tiempos, y por otra parte el hombre con su libertad, movida y sostenida por la gracia, podía con la fe en el Verbo, entrado con la Encarnación en la historia humana, liberarse del pecado y vencer la muerte con la esperanza en la vida eterna.

El pensamiento moderno a su vez ha vuelto a sumergir en la nada el horizonte cristiano de la esperanza no ya mediante la inmanencia cósmica sino mediante aquella que podría designarse como la inmanencia de la libertad humana fundada en sí misma, es decir, mediante la exaltación de aquella libertad positiva que había sido (como reconoce Hegel) descubierta por el Cristianismo y que el pensamiento moderno ha hurtado desligándola[3] de su fundamento. En la aflicción por positivizarse en sí misma como totalidad omnicomprensiva, la libertad moderna se ha diluido en la posibilidad para fundarse en la nada: por esta razón, Heidegger sostiene que la esencia del destino en el pensamiento moderno es el nihilismo. Este es el mundo en el cual el cristiano hoy está llamado a interrogarse sobre la esperanza. Veámoslo en sus hitos fundamentales.

La desaparición en el mundo moderno de la esperanza cristiana, en el sentido de la pérdida de la trascendencia doble ahora indicada, ha sido obtenido en varias direcciones y a niveles siempre más profundos de radicalización de la fundación de lo real y de la libertad: como totalidad en acto en los sistemas racionalistas, como espontaneidad inmediata en el empirismo, como libertad a priori en Kant y en el idealismo, como identidad de ciencia y verdad en el positivismo, como dialéctica de hombre y sociedad en el marxismo y de existencia y libertad en el

[3] Literalmente: "levando el ancla" (*disancorandola*) [N.del T.].

existencialismo, para terminar (y podría ser el fin del mismo género humano) con el avanzante dominio de la técnica que ya ha subyugado la misma ciencia, y con ella la política y la ética, y está reduciendo el hombre a instrumento del cosmos, condenado a la trascendencia espacial en la fuga del cosmos. Ahora bien, la raíz responsable de esta incumbente catástrofe, destino de dispersión cósmica -de la cual no se ve cómo sea posible volver atrás-, es precisamente el principio de inmanencia.

* * *

Hay inmanencia e inmanencia: también el pensamiento clásico conoce la inmanencia, pero el pensamiento moderno reinvindica un nuevo concepto de la inmanencia que ha señalado un nuevo punto de partida del pensamiento, que debería justamente ser definitivo para la fundación de la reflexión especulativa. También para el pensamiento clásico el conocer era un proceso inmanente, e incluso todo proceso vital, en cuanto que toda acción de los vivientes brota del interior del principio vital y en él tiene su cumplimiento como perfección de sus facultades operativas, debe ser llamado inmanente y esto en contraste con los procesos de devenir en el mundo orgánico que son de simple transformación. La inmanencia del pensamiento clásico indica en el viviente el "incremento en sí mismo" (*De Anima*, II, 4, 417 b 7).

En el pensamiento moderno, en cambio, la inmanencia es constitutiva y fundante respecto del ser. Se trata, según la fórmula más simple, de que mientras en el realismo es el ser, su darse y presentarse a la conciencia, lo que funda y lleva al acto a la conciencia misma, la cual se vuelve por esto conciencia del ser y configura la verdad como conformidad con el ser; en el pensamiento moderno -gracias a la duda radical- la conciencia inicia con y desde sí misma, desde el propio acto de "cogitare", de modo que el ser expresa el ser-en-acto de la conciencia, se identifica con su actuarse y se configura según el modo

que se atribuye a su actuarse[4]. Es la identidad de ser y pensar, como ha afirmado Hegel, de pensar y querer como ha precisado Heidegger después de Schopenhauer y Nietzsche. Una de las fórmulas más explícitas y sintomáticas es la de Fichte: "La naturaleza racional es precisamente en cuanto se pone como ente (*essente*), es decir, en cuanto llega a ser consciente de sí misma. Todo ser tanto del Yo como del No-Yo es una determinada modificación de la conciencia y *sin una conciencia no hay ningún ser*"[5]. Es lo que Hegel llama la superación del "desdoblamiento supremo" (*die höchste Entzweiung*) y por consiguiente la resolución del particular en el Todo y de Dios en el mundo de la naturaleza y de la historia (*das Wahre ist das Ganze, das Äussere ist das Innere*). La inversión destructiva realizada por el pensamiento moderno es tanto más radical en cuanto ella, sobre todo con Fichte-Schelling-Hegel, ha pretendido asimilar -y por esto mistificar- la libertad y la salvación cristiana en el interior de la claridad del logos y del ímpetu creativo de la libertad. La fórmula de esta mistificación no es otra que la oposición misma entre la trascendencia cristiana y el trascendental moderno:

a) el pensamiento moderno se fundamenta en el principio del *trascendental*, el Cristianismo, en cambio, se funda sobre el principio de la *trascendencia*: el trascendental es el *Yo pienso*, o bien la Conciencia y el Pensamiento en general, e indica que el ser es y debe ser fundado únicamente a partir de la conciencia, de la presencia de conciencia. Por esto el hombre está encerrado en el círculo de la razón que hace del presente la convergencia del Todo y del Absoluto donde la esperanza se vuelve vacía veleidad de lo inauténtico, como afirma Spinoza: "La esperanza no es otra cosa que la inconstante alegría nacida de la imagen de la realidad futura, o pasada, acerca de cuyo acaecer dudamos"[6]. No

---

[4] Cf. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Ed. Studium, t. II, Roma [2]1969, p. 1009ss.

[5] J.G.FICHTE, *Grundlage des Naturrechts*, Einleitung; Medicus, II, p. 6.

[6] "Spes namque nihil aliud est quam inconstans laetitia orta ex imagine rei futurae, vel praeteritae, de cuius eventu dubitamus" (SPINOZA, *Ethices*, Pars III, Prop. XVIII, Scol. II; Gebhardt II, p. 155).

hay lugar para la esperanza cuando el tiempo es un modo de la eternidad y el amor del hombre por Dios no es más que el amor de Dios por sí mismo *sub specie aeternitatis*[7].

b) La filosofía moderna desarrolla el *contenido* del pensamiento en el interior de la unidad de conciencia: ella tiende por círculos siempre más concéntricos a la cerrazón de todo horizonte de trascendencia, y por esto de la religión, primero en los límites de la Razón pura con Kant y luego con Feuerbach en la expulsión definitiva de la misma dimensión religiosa en cuanto "la esencia de la teología es la antropología"[8]. Es el último paso del *cogito* en la reducción a su fundamento como *cogito me cogitare*, esto es, como disolución del ser en la posibilidad de la subjetividad del hombre terreno y mundano.

c) La conclusión de semejante resolución de la verdad en la subjetividad humana es la historicidad radical -afirmada por la filosofía contemporánea- del ser como realidad del tiempo que se actúa dentro y mediante el tiempo, estrechada en los vínculos del tiempo como el antiguo fato. Podemos decir entonces que esta conciencia que se da como intrínsecamente finita, en cuanto revela un mundo intrínsecamente finito, es la fórmula última del principio de inmanencia: el hombre inmanente al tiempo, o sea, a la propia nada de ser. De este modo el *Dasein* de Heidegger como *In-der-Welt-sein* corresponde al *homme* que es la *inutile passion* de Sartre[9]. Se ha pasado por tanto en el pensamiento de la inmanencia metafísica del panteísmo spinoziano-idealista de Spinoza-Hegel, a la inmanencia gnoseológico-fenomenológica de Kant-Husserl para terminar con la proclamación de la finitud del ser -como ser para el final, ser para la muerte...- de Heidegger-Sartre-Merleau Ponty...[10] en el

---

[7] SPINOZA, *Ethices*, Pars V, Prop. XXVI; ed. Gebhardt II, p. 302.

[8] FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § I, 1843; S.W., Stuttgart 1904, Bd. II, p. 245.

[9] Cf. J.P.SARTRE, *L'être et le néant*, espec. P. II, cap. 2 (*la temporalité*) y cap. 3 (*la trascendance*), pp. 150 ss., 220 ss.

[10] Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Zweiter Abschnitt: Dasein uns Zeitlichkeit, I. Kap.: *Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum*

nuevo reino de Cronos que vuelve a devorar a sus hijos.

Es cierto que Heidegger en una nota, que me parece inadvertida tanto por los seguidores como por los críticos de su pensamiento, afirma que su analítica de la realidad humana (*Dasein*) orientada sobre el "cuidado" o preocupación (*Sorge*) ha surgido de una interpretación de la antropología agustiniana, es decir, greco-cristiana, con referencia a los fundamentos de principio que habían sido alcanzados en la ontología de Aristóteles[11]. Se trata ciertamente de un Agustín leído e interpretado, y laicizado, como ha sido laicizado de vez en cuando por Heidegger incluso el texto bíblico.

* * *

Heidegger se había detenido ante un mundo *sin* esperanza. Más coherente con la negatividad del principio de inmanencia, Sartre ha proyectado un mundo, en su obra filosófica, y descripto el hombre en su producción literaria, *contra* la esperanza en la imposibilidad de toda comunicación entre el *en sí* y el *para sí*. Desde la rarefacción de total abstracción del *amor intellectualis* de Spinoza, hasta la declaración de Feuerbach de que el hombre es el Dios del hombre, se ha llegado a la proclamación del vacío del hombre de Sartre y de la lucha de clase, o sea, de la oposición del hombre contra el hombre del marxismo. Pero de aquí, justamente de la proclamación del hombre a una dimensión, han surgido nuevos proyectos de esperanza.

Así, Albert Camus declara haber escrito *L'homme revolté* para denunciar la insostenibilidad del historicismo puro de Marx y de Hegel [...] Para Camus la revuelta metafísica del pensamiento moderno es la destrucción de la metafísica que seculariza las virtudes teologales del Cristianismo -fe, esperanza, caridad- en las dimensiones de la historia del hombre en las cuales se realiza su libertad: la muerte de Dios es la

---

Tode, p. 235 ss.

[11] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 9; Halle a.S. 1927, p. 42 ss.

condición para el surgir del superhombre: "Hay libertad para el hombre sin Dios, tal como lo imagina Nietzsche, es decir, solitario. Hay libertad plena cuando la rueda del mundo se detiene y el hombre dice sí a lo que es. Pero lo que es deviene. Es necesario decir sí al devenir"[12]. Pero, según Camus, Nietzsche debía pasar de la afirmación de una voluntad de poder individual a la afirmación de una voluntad de poder total mostrando que su humanitarismo aristocrático no era más que un Cristianismo privado de justificación superior. No es mejor para Camus la solución profética de Marx que proclama la fe en el devenir con el advenimiento de la sociedad sin clases. Es Nietzsche quien ha sido, en cambio, profeta, según Camus, cuando escribió: "El socialismo moderno tiende a crear una forma de jesuitismo secular, para reducir todos los hombres a instrumentos"[13]. De todos modos, tanto para Nietzsche como para Marx el más allá de la esperanza se transformó en el "más tarde" de la historia.

La posición de Camus es sintomática y se puede reducir a la tesis: si el punto de llegada del pensamiento moderno es el nihilismo y si la libertad respira solamente en este vacío, está prohibido al hombre esperar incluso la muerte porque ya está muerto, o, según la expresión de Kierkegaard, muere continuamente su muerte sin morir jamás. Y sin embargo el mismo Camus iniciaba una colección literario-filosófica con el editor Gallimard, intitulada *Esperanza* con el siguiente programa que pretende ser una rebelión a tamaña desesperación. "Nosotros estamos en el nihilismo. ¿Se puede salir del nihilismo? Es la cuestión que nos aflige. Pero nosotros no saldremos haciendo como si ignorásemos el mal del momento o decidiéndonos a negarlo. La única esperanza es, por el contrario, la de calificarlo, y hacer el inventario para encontrar la curación para el fondo de la enfermedad. Esta colección es justamente un inventario. Y es precisamente porque es un inventario por lo que ella tiene derecho a llevar su título. Se encontrarán reunidas las obras de imaginación y del pensamiento que, directamente o no, pongan el

[12] A. CAMUS, *L'homme révolté*, II; Ed. Gallimard 1965, p. 487.
[13] A. CAMUS, *Op. Cit.*, p. 488.

problema de la época. Ellas podrán ser de inspiraciones y de voluntades diferentes, firmadas por autores muy jóvenes o muy ancianos. Podrán consagrar el nihilismo o intentar su desaparición. Pero, todas ellas formarán una conciencia común, testimoniarán un mismo esfuerzo para definir o sobrepasar la contradicción mortal en la que nosotros vivimos. Si el tiempo ha llegado en el que debemos elegir, esta necesidad misma es un progreso. Reconozcamos, pues, que es el tiempo de la esperanza, aún cuando se trate de una esperanza difícil. A su manera, que es simple, y en su lugar, que es modesto, esta colección puede ayudar, a un tiempo, a denunciar la tragedia y a mostrar que la tragedia no es una solución ni la desesperación una razón. Las pruebas [son] necesarias, depende de nosotros que lleguen a ser promesas"[14]. Entonces, ¿una esperanza de esperanza?

El desafío lanzado por Camus a la pseudo-esperanza del marxismo ha sido recogido por el marxista disidente E. Bloch en su obra mayor: "El principio-esperanza"[15]. Bloch es un escitor diluido que intenta abarcar todas las dimensiones de la conciencia y el despliegue del entero curso de la historia: su proceder, sin embargo, es más por señales e indicios que mediante perspectivas netas y tomas de posición decisivas. El punto de partida de su interpretación del hombre parece ser un oscuro impulso inmediato de desarrollo que permea la sustancia primordial que es la materia, algo análogo por ende al *conatus* spinoziano que es también -o puede ser visto- el núcleo de las fantasías evolucionistas de Teilhard de Chardin. Este es el principio cósmico, *Urgrund* y *Ursprung* como *Weltgrund*, y no por casualidad son evocados con Spinoza entre otros también Anaximandro y Giordano Bruno (§ 41, p. 993 ss.). Este principio oscuro primordial es indicado por Bloch con el término propio de "hambre" (*Hunger*) que recuerda el ser-nada hegeliano y es interpretado como principio cósmico primordial que progresa de etapa en etapa hasta las formas más evolucionadas de la conciencia: es, por ende,

---

[14] A. CAMUS, *L'homme révolté*, ed. Gallimard 1952 (contratapa).

[15] E. BLOCH, *Das Prinzip-Hoffnung*, 2 Bde., Surkamp Verlag, Frankfurt a.N. 1959.

como el hombre cósmico de los gnósticos que lleva en sí todo el futuro, la materia prima pasiva y activa, futurible y futurante a un mismo tiempo.

Bloch también aquí, como en otras partes, recurre a la terminología teológica y distingue una *spes quae*, esto es, objetiva de contenido, y una *spes qua*, esto es, del acto. La esperanza subjetiva es segura y cierta de sí, incluso si la esperanza objetiva, es decir, su contenido, en la mejor de las hipótesis es solamente probable. Por esto Bloch insiere su concepción en el surco de las "utopías", es decir, de las concepciones escatológicas que proyectan la verdad del ser del hombre en el mundo en un futuro histórico del cual el hombre es espera, tarea y protagonista. En este devenir, por tanto, lo posible debe realizarse en completa satisfacción del ser humano. Esta es la tarea de la *sozialistische Humanisierung* que será la verdadera "patria" del hombre. Una esperanza, no obstante, que está fundada únicamente sobre la fe del hombre, como en Feuerbach al cual parece retornar Bloch; una esperanza como trascendencia en el tiempo, del tipo del "todavía no" heideggeriano que es un *conatus* de trascendimiento sin trascendencia, no sólo porque [se halla] sin Dios y sin vida futura, sino también porque [está] condicionado por el advenimiento del colectivismo marxista.

Al "Principio-esperanza" del materialista Bloch el teólogo protestante J. Moltmann ha opuesto la "Teología de la esperanza", o sea, la escatología cristiana: él justamente insiste sobre la mediación de fundamento que ejercita en la esperanza cristiana la Persona de Jesús de Nazareth sin la cual la relación del hombre con Dios no puede adquirir consistencia y realidad existencial. Para el Cristianismo toda la creatura se halla en espera del futuro de Dios en Cristo crucificado: este mundo no es el cielo de la autorrealización según el optimismo idealista, ni es tampoco el infierno según la acusación del existencialismo de izquierda y según el mismo marxismo. Es el tiempo de la diáspora; es la simiente de la esperanza, de la aceptación y del sacrificio ya que este tiempo está en el horizonte de un nuevo futuro. La tarea de la comunidad cristiana es de

abrir a él el horizonte del futuro de Cristo crucificado[16]. Una oportuna advertencia sustancial que para un católico debe ser inserida en la economía propia del orden sobrenatural, y por ende sobre el fundamento -según el principio paulino- de la virtud teologal de la fe en sus dimensiones no sólo subjetivas (*fides qua*) de la libertad del acto sino también en las dimensiones objetivas del contenido que la fe (*fides quae*) transmite a la esperanza, y de la autoridad visible del Magisterio que garantiza la verdad de presencia histórica y la validez de la hermenéutica de tal contenido.

* * *

Así, en la teología católica la esperanza se enraíza en la fe y florece mediante la caridad con el abandono de la voluntad del hombre a la voluntad de Dios en el soportar las tribulaciones de la vida, en la lucha contra el pecado y el error, y en el estímulo de los castos pensamientos y de los deseos ardientes de la vida eterna; en efecto, según la admirable y profunda fórmula de Santo Tomás "... la caridad es la forma, el motor y la raíz de todas las virtudes". Y la razón es porque la caridad tiene por objeto a Dios mismo tal como es en Sí mismo, en cuanto es nuestro sumo Bien y por tanto nuestro fin último beatificante, para la consecución del cual concurren todas las otras virtudes morales y sobre todo las virtudes teologales de la fe y de la esperanza que consideran al *homo in statu viatoris*, es decir, en la lucha contra la duda y en la soportación de las tribulaciones de la existencia que culminan en el horror de la tentación y en la angustia de la muerte. La función de *forma, motor et radix* de todas las virtudes confiere a la caridad aquella que Santo Tomás llama con bellísimo ímpetu místico su dignidad de "madre": "Se dice madre a aquella que recibe y concibe en sí, y por esto se llama a la caridad madre de todas las virtudes; y por la misma razón se le llama raíz de las virtudes"[17]. También la esperanza informe, privada

[16] J. MOLTMANN, *Theologie der Hoffnung*, Untersuchugen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, 7ª ed., München 1968, 312.

[17] *Q. De Caritate*, a. 3. También en la *Summa Theologiae*: "La caridad

de la caridad, puede sostener al hombre en la lucha por el bien, pero es más frágil y sujeta en mayor grado a las sacudidas del desánimo, así como lo está la fe informe a los soplos e insidias de la duda. Con la caridad el hombre se transforma en amigo de Dios: "Por esto, al venir la caridad, la esperanza se vuelve más perfecta, ya que máximamente esperamos de los amigos"[18]. Y también porque la caridad une a Dios como el fin último que es la *fruitio Dei*, y por esto corresponde a ella el dominio y el impulso a todas las dimensiones intencionales de la vida del espíritu.

Profundo -a diferencia de la perspectiva unívoca de la fe protestante que abre y cierra en sí toda la vida sobrenatural- es el misterio de la esperanza en la esfera existencial según la doctrina católica mediante la distinción precisa de su objeto, respecto a la fe y a la caridad, y el doble plano existencial de sus actos como también para la fe, es decir, fuera del ardor de la caridad en el pecador y mediante el ímpetu de la caridad en el alma en gracia, la cual ya pregusta de cualquier modo la *fruitio Dei* que está reservada a la vida eterna. Pero sobre esta *circulatio mirabilis* de las tres virtudes teologales y sobre la fenomenología teológica en particular de la esperanza, queda todavía mucho por decir. Quizás sería preciso iniciar alguna investigación analítica en la literatura mística, sobre todo en los tratados y en las cartas de los grandes contemplativos y de las almas dotadas de particulares dones y cualidades introspectivas de la vida espiritual.

Bajo este aspecto, me parecen muy tenues los resultados de la *Esquisse d'une phénomenologie et d'une métaphysique de l'espérance* de G. Marcel, donde el significado y la obligación de la esperanza no parece que vaya más allá de *espérer en* en la relación de disponibilidad entre hombre y hombre, es decir, en el plexo de un nosotros genérico

---

se dice que es fin de las otras virtudes porque ordena todas las otras virtudes a su fin. Y porque madre es la que en sí concibe a partir de otro, por esta razón se le llama madre de las otras virtudes, ya que del apetito del fin último concibe los actos de las otras virtudes, imperándolos" (II-II, 23, 8 ad 3).

[18] *S. Theol.* II-II, 17, 8.

que soporte la relación del yo a un Tú[19]. Pero la esperanza, incluso como simple virtud natural, tiene por objeto siempre el Bien supremo y apunta sobre todo a la superación de los obstáculos: tienen, por tanto, como primer fundamento la relación con Dios. Por el contrario, de modo diverso se comporta Kierkegaard, que dirige la atención inmediatamente hacia el problema de la esperanza y de la desesperación en el interior de las dimensiones metafísicas y teológicas de la conciencia. El desarrollo más completo se lee en su obra maestra edificante que son los *Actos del amor*, comentario al himno paulino de *1 Cor* 13, en el v. 13: "El amor espera todo"[20]. Nos limitamos solamente a destacar algunos pasajes fundamentales de la apasionada peroración, tales como se encuentran en el admirable prólogo.

a) *Esperanza y vida sobrenatural: la mirada teológica de la vida eterna.* "Con muchas imágenes y mediante varias representaciones la Sagrada Escritura de diversos modos intenta dar a nuestra existencia terrena festosidad y solemnidad, darle aire y el horizonte de la relación con la eternidad. Y esto se vuelve ciertamente necesario. Porque cuando la mundanidad de la vida terrena, abandonada por Dios, se cierra en sí misma complacida de sí, este aire viciado desarrolla de por sí emanaciones venenosas. Es el momento, observa Kierkegaard, o sea, el instante del rechazo cuando se pierde la perspectiva y corresponde estimular la mirada vivificante, el soplo potente que dispersa todos los vapores venenosos, que suscita la necesidad saludable de un gran evento, de una gran espera".

---

[19] Léase la compleja definición final: "La esperanza es esencialmente, se podría decir, la disponibilidad de un alma muy íntimamente comprometida en una experiencia de comunión para cumplir el acto trascendente a la oposición de querer y de conocer para el cual ella afirma la perennidad viva de la cual esta experencia ofrece a la vez la prueba y las premisas" (G. MARCEL, *Homo viator*, Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance, Paris 1944, p. 9. Cf. también p. 90 ss.). A esta orientación neutral y "vacía" de la esperanza de Marcel ha contribuido sin duda el profundo influjo que ha ejercido sobre él K. Jaspers.

[20] S.V. IX, 280 ss.

b) *La vida cristiana como perspectiva de combate*. Continúa: "El Cristianismo no conoce más que una vía y una solución, y no conoce sino ésta: que es justamente con la ayuda de la eternidad que el Cristianismo da aire y perspectiva a cada momento..., en cuanto que el Cristianismo predica que esta vida es el tiempo de las semillas, mientras que la eternidad es el tiempo de la cosecha. Cuando el momento se queda en reposo es cuando se transforma en un torbellino (un torbellino de hecho no se mueve avanzando), cuando se combate, se vence y se pierde y de nuevo se vence, ahora en un punto, ahora en otro, pero aquel que quiere el bien en verdad es el único que pierde, que pierde todo, como parece: y entonces el Cristianismo le crea la perspectiva al decirle en estilo figurado que ésta es una vida de tribulación, una vida de lucha, y la eternidad es la victoria". He aquí dónde nace la verdadera dignidad que verdaderamente honra.

c) *El punto de observación de la eternidad*. "Y así sucede que el Cristianismo por lo que respecta al honor y el deshonor abre a cada momento perspectivas mediante la eternidad, a condición que tú mismo te ayudes esperando. El Cristianismo no te lleva a algún puesto más alto que aquel desde el cual tú puedes observar un espectáculo más vasto: esta es una perspectiva terrestre y una esperaza mundana. No, la esperanza del Cristianismo es la eternidad: y por ende, es luz y sombra, belleza y verdad, y sobre todo lejanía de transparencia en su signo de exigencia. La esperanza del Cristianismo es la eternidad y Cristo es el camino; su abajamiento es el camino, pero también cuando Él subió al cielo era el camino".

La conclusión se vuelve de un tomismo todavía más pleno: "Pero el amor, que es más grande que la fe y la esperanza, asume también el acto de la esperanza, asume la esperanza, o sea, esperar para los otros como un acto. Esto se edifica y se nutre con esta esperanza de la eternidad y obra entonces con amor hacia los otros en esta esperanza". Es decir, en esta vida, mientras el amor sostiene la esperanza, ésta se dilata en las obras de caridad, en los "actos del amor". También aquí la *circulatio* de fe, esperanza, caridad, con la tenue diferencia -si se puede

llamar así- de una explícita plenitud del momento existencial de la acentuación del yo y de la libertad y del momento cristológico que constituye la esperanza a la segunda potencia con el tema querido por Kierkegaard: "¡Cristo es el camino !"[21].

El primer grado y fundamento de la esperanza, correspondiente a la *omnipotentia auxilians* de Santo Tomás, está dado por el primer paso de la fe que es la elección del Absoluto, como Kierkegaard expone en *Enfermedad mortal*, que es su obra maestra: el admirable ensayo expone con intensidad dramática y precisión teológica la dialéctica del yo, el cual, oprimido por la angustia en la alternativa entre lo finito y el Infinito, debe elegir entre la fe que lo establece en la esperanza del Dios vivo y lo finito que lo precipita en la desesperación de los senderos a través del tiempo, el "vértigo" como él también la llama.

La desesperación, en efecto, se puede indicar como la desintegración espiritual del alma: es la dispersión en lo finito, en las cosas fatuas que resbalan y caen y aumentan el vacío del yo al que le falta realidad. Es la "dispersión de lo finito que carece del Infinito". El punto decisivo contra esta desesperación es que el yo se funde, vuelto transparente, en Dios, o sea en el Principio que lo ha puesto. De hecho, el yo es la síntesis donde lo finito es principio de limitación, mientras que el Infinito es principio de expansión. Lo finito del cual se habla aquí no es una categoría ontológica, como en Heidegger y en general en el pensamiento moderno, sino en el sentido riguroso de la mística y de la teología tradicional: es la elección como rechazo de Dios, como replegamiento en sí del yo que es, según Kierkegaard, el dogma cristiano del pecado original, que constituye el fondo indispensable del mensaje cristiano de la salvación. Kierkegaard dice: aquí comienza el Cristianismo, con la doctrina del pecado y por tanto con el Singular.

El pecado a su vez, se vuelve la insidia permanente de la libertad y tiende a transformarse en el "estado permanente" del hombre: es ésta la

---

[21] Cf. el estupendo "Discurso edificante" con este título en el escrito: "Para el examen de sí mismos", 1851: S.V. XII, 394 ss.

desesperación de la remisión de los pecados que casi, como dice Kierkegaard, "como si el hombre quisiese arrojar piedras contra Dios", es el *escándalo*. Es el escándalo que probaron los hebreos por Cristo, el escándalo de la filosofía moderna que ha negado con la divinidad de Cristo también la trascendencia primero y luego la misma existencia de Dios. Y es aquí que surge la esperanza a la segunda potencia al ponerse frente a Cristo, el Hombre-Dios Salvador del mundo. Tal la nueva dimensión teológica de la esperanza del yo en Cristo: "Un yo de frente a Cristo es un yo potenciado por una inmensa concesión de Dios, potenciado por la importancia inmensa que se le ha concedido por el hecho que Dios, también por amor de este yo, se dignó nacer, se encarnó, sufrió y murió. Como se ha dicho aquí arriba, más idea de Dios, más yo; también aquí es preciso decir: más idea de Cristo, más yo. Un yo es cualitativamente lo que es su medida. En el hecho de que Cristo es la medida, se expresa de parte de Dios con la máxima evidencia la inmensa realidad que tiene el yo, ya que sólo en Cristo es cierto que Dios es meta y medida, meta y medida del hombre"[22]. En Cristo Salvador, mediante la remisión de los pecados, florece la esperanza de la salvación eterna: la *omnipotentia auxilians* realizada gracias a la misericordia de la Pasión y Muerte de Cristo.

En el mismo contexto cristiano de Kierkegaard, pero elevada a las cimas de la contemplación infusa y del completo abandono, Santa Teresa confiesa a Cristo, al "Piadoso y amoroso Señor de mi alma": "Me parece, Señor, que mi alma descansa cuando piensa cuál será su alegría si por vuestra misericordia le concedieseis la felicidad de poseeros un día; pero yo quisiera, ante todo, de serviros porque fueseis Vos a merecerle la gloria que ella espera. ¿Qué haré yo mientras, oh Señor ? ¿Qué haré yo por Vos, oh mi Dios ? Oh, cómo mis deseos tardos se han inflamados y cómo en cambio os habéis apresurado a llamarme, a encadenarme"[23]. La

---

[22] S. KIERKEGAARD, *Sygdommen til Döden*, P. II B.

[23] Cf. *Storia di S. Teresa* recogida por los Bollandistas, de diversas biografías y de sus Obras completas, Milán 1909, t. II, p. 349. El mejor comentario a este pensamiento es la célebre poesía de la Santa sobre el tema : "Muero porque no muero", donde la esperanza se exalta y sublima en el deseo

esperanza aquí nada en el fervor de la caridad consumante.

Para San Juan de la Cruz la esperanza es ante todo "*yelmo de la salud* (*1 Tes* 5,8), que es un arma que ampara toda la cabeza y la cubre de manera que no la queda descubierto sino una visera por donde ver. Y si tiene la esperanza, que todos los sentidos de la cabeza del alma cubre, de manera que no se engolfan en cosa ninguna del mundo, ni les quede por donde les pueda herir alguna saeta del siglo. Sólo le deja una visera para que el ojo pueda mirar hacia arriba, y no más, que es el oficio que de ordinario hace la esperanza en el alma, que es levantar los ojos a mirar a Dios"[24]. Es el cumplimiento del santo abandono, cuando el alma, toda ocupada en el servicio del Amado, como se lee en el *Cántico espiritual*, "no se goza sino de Dios, ni tiene esperanza en otra cosa que en Dios, ni teme sino sólo a Dios, ni se duele sino según Dios"[25].

En la misma atmósfera de total abandono en Dios, como cúlmen de su teología existencial, se mueve también el último texto del Diario de Kierkegaard, que una estudiosa de Teología protestante ha acercado recientemente a los místicos católicos[26] : "¿Qué cosa quiere Dios ? Quiere almas que lo puedan alabar, adorar, agradecer... : una ocupación de ángeles. Por esto Dios está rodeado de ángeles... A Él le agradan los ángeles. Y lo que le complace más incluso de la misma alabanza angélica es un hombre que en el último momento de su vida (en medio de las

---

de morir, que recuerda precisamente la refiguración del éxtasis de Bernini en S. María de la Victoria : "La speme sol mi allevia / d'avere un dì a morire / ché col morire eterea / vita verrò a finire. / Morte che a vita susciti, / non ritardar ! t'imploro ! / ...Morte, orsù, dunque, affrettati, / scocca il tuo dardo d'oro !".

[24] *Noche Oscura*, II, 21, 7.

[25] *Cántico* B, 28, 4.

[26] Sobre esta línea Kierkegaard ve el cumplimiento de la fe en el abandono (*Hengivelse : cf. Papirer* X^4 A 290 y X^5 A 72) del alma en Dios, como los místicos católicos (cf. M. MIKULOVA THULSTRUP, *Lidelsens problematik hos Kierkegaard og mystikerne*, Kierkegaardiana III [1959], p. 48 ss.). La A. expone ampliamente las doctrinas místicas de la imitación de Cristo (p. 63 ss.) de SAN JUAN DE LA CRUZ (*Subida al Monte Carmelo* y *Noche Oscura*) y de SANTA TERESA (*Autobiografía*).

pruebas más tremendas) continúa aun creyendo que Dios es Amor y que por es por amor que Dios lo hace. Un hombre semejante se transforma en un ángel. Y en el cielo será para él más fácil cantar las alabanzas de Dios: el tiempo de formación, el tiempo del aprendizaje, es siempre el tiempo más duro... Pero esto Dios lo sabía, ya que Él mismo estaba presente junto a aquel hombre y lo ayudaba, en cuanto Dios puede ayudar a aquello que sólo la libertad puede sin embargo hacer. Solamente la libertad puede hacerlo: pero qué sorpresa para el hombre el poder expresarse agradeciendo a Dios, como si hubiese sido Dios quien lo hizo. Y en su alegría de poderlo agradecer, él es tan feliz que no quiere sentir más nada, no quiere sentir absolutamente sino a Dios mismo. Lleno de reconocimiento, refiere todo a Dios que hace todo. Porque no se cree a sí mismo, sino que se confía solamente a Dios"[27].

Experiencia y empeño de esperanza en la luz de la fe y en el ardor de la caridad, en la doctrina y en la vida de los maestros de la mística católica del Seiscientos, en la experiencia y en el firme testimonio de una conciencia ardiente extraviada en la estepa del protestantismo y del libre pensamiento ateo y revolucionario de la edad moderna. Un encuentro, o también un diálogo ecuménico como se dice hoy, en el vértice supremo del espíritu, que es una contestación al Cristianismo mundanizado de la Reforma y también un retorno secreto, con Kierkegaard, a la contemplación e imitación de Cristo crucificado que lo conmovió siendo todavía un niño y lo acompañó en su misión excepcional de "espía" de la Cristiandad. Una advertencia de reflexión y de compromiso de fe y de caridad para nosotros y para todo cristiano que hoy se interroga sobre la esperanza en la robusta articulación teológica de Santo Tomás y en las celestiales elevaciones de nuestros místicos.

Traducción realizada del italiano
por el R.P. Lic. Ricardo Clarey, V.E.

[27] S. KIERKEGAARD, *Diario* 25 Set. 1855, XI² A 439, nr. 4500.

DIOS Y EL MISTERIO DEL MAL

*por el R.P. Dr. CORNELIO FABRO**

I. El mal y el problema de Dios

En la cultura moderna, la reflexión sobre el mal, como sucede en casi todos los otros problemas del espíritu, se ha transformado en algo muy ambiguo: al descartar la perspectiva absoluta de la metafísica que sostenía la existencia del Absoluto y de sus derechos, el hombre se balancea entre perspectivas opuestas de olvido o indiferencia, de angustia y desesperación. O sea que se mece insensiblemente al compás de los hechos, cualquiera que éstos sean, o se lanza contra todo y contra todos. La primera conducta es más frecuente en los países de regímenes totalitarios donde no queda ni tiempo para opinar ni posibilidad de protestar; la segunda es propia de los estados de democracia todavía frágil o reciente, donde la charlatanería - podríamos decir que también ésta forma parte de los derechos de la libertad conquistada- inunda todos los niveles sociales y especialmente el político y el religioso. El enorme desarrollo de los medios de comunicación social, junto a los grandes complejos editoriales que dominan el mercado de las ideas va creando ante las conciencias como una nube de humo que enceguece y contamina, al punto que la conciencia de la mayoría se vuelve muchas veces incapaz de juzgar aún los sucesos de todos los días. Esto desemboca inevitablemente en el escepticismo ético que es el último escalón antes de pasar al ateísmo práctico.

Ante tantos problemas, ¿por qué no interviene Dios? ¿De dónde vienen todos estos males? Es la pregunta que se hacía Plotino[1]. Los lamentos que se

---

* Publicada en *Riflessioni sulla Libertà*, pp. 315-346.

[1] *Enn.* I, 8 (51); ed. Henry-Schwyzer, t. I, p. 121, 1 ss. El tema fue retomado muchas veces en el neoplatonismo (Cf. PROCLO, *De malorum subsistentia*, tr. lat. G. MOERBECKE. De Proclo depende, según parece, el misterioso Pseudo Dionisio: *De*

alzan ante esta multitud de males -físicos y morales, individuales y sociales...- son inenarrables: desde el llanto de Eva ante el cuerpo ensangrentado de Abel asesinado por su hermano -descrito con dolorosa conmoción por Masaccio en la Capilla Brancacci del Carmen en Florencia- hasta el último drama de la historia que está reservado al Anticristo (como afirma el Apocalipsis de Juan), será un balance completo de todos los horrores y las perversiones posibles. Después, pero sólo después de tal cataclismo, vendrá la victoria definitiva de Dios: así lo prometen los profetas, Cristo y también los antiguos poetas y filósofos[2]. Mientras tanto continua la protesta del hombre por el mal y el dolor, por sí mismo y por los otros, por los justos y por los delincuentes: por la frecuente buena suerte de estos últimos y por la desgracia, los dolores y los sufrimientos de aquellos, los cuales han sido descritos con gran amplitud y amargura en el libro de Job y en el Eclesiastés, si quisiésemos dar una referencia bíblica. Tal es la realidad existencial que probablemente alguno de nosotros ya ha experimentado o está sufriendo. Respecto a lo que el hombre espera de la vida, la existencia le ofrece un balance netamente negativo -o se sufre por los propios problemas o se sufre por los problemas de los otros o se sufre doblemente, por los unos y por los otros. Se trata de males de todo género y a todo nivel de existencia: males que afectan a los pequeños y a los jóvenes, a los adultos y a los viejos, a los inteligentes o a los vivos, a los obtusos y a los simples, a los santos y a los malvados... La avalancha de males no conoce barreras o distinciones, aun cuando afecte de diverso modo a unos y otros.

Resulta superfluo observar que para los ateos la realidad del mal es el plato fuerte, el argumento decisivo contra la existencia de Dios. Pero se trata

---

div. Nom., c. IV; P.G. III, col. 721), que se convirtirió en el maestro indiscutible del medioevo respecto de este problema bajo el aspecto metafísico, así como San Agustín lo fue bajo el aspecto del pecado y de la gracia.

[2] La literatura sobre el problema del mal es interminable. La recopilación más completa parece ser la de F. Bilhiesich, *Das Problem des Uebels in der Philosophie des Abendlandes*, en tres volumenes.; Bd. I, *Von Platon bis Thomas von Aquin*; II, *Von Eckhart bis Hegel*; III, *Von Shopenhauer bis zu Gegenwart*, Wien, 1955-59. Naturalmente se presuponen conocidas las exposiciones que se encuentran en los diccionarios y en las Enciclopedias filosófico-teológicas.

de una hilación demasiado rápida y simplista en cuanto a la consecuencia: se trata de una conexión mecanicista de la realidad y por ende apriorística. La existencia del mal es un gran problema, el más grave y complicado, pero no sólo para el teísmo sino también para el ateísmo. Y comenzando por el teísmo, el mismo Santo Tomás vio en el «mal» la primera dificultad para admitir la existencia de Dios. «Entendemos por este nombre *Dios*, un cierto bien infinito. Luego si Dios existiese no se encontraría ningún mal. Pero el mal existe en el mundo. Luego Dios no existe»[3]. Es una reflexión a nivel moral y existencial que el Angélico intenta contrarrestar con una célebre respuesta de San Agustín: «Dios es de tal modo el Sumo Bien que ningún mal permitiría en sus obras si no fuese tan omnipotente y bueno como para sacar bien del mismo mal». Y por eso, comenta Santo Tomás, lejos de ser una objeción, la existencia del mal puede contribuir a exaltar la bondad de Dios en cuanto permite el mal para sacar un bien mayor[4].

Esta podría ser llamada una respuesta teológico-formal que hace apelo a la trascendencia de la divina Providencia, pero que deja abierta una grieta en el edificio divino de la creación que se suponía estructurada con orden y sabiduría.

El problema fue retomado más adelante y casi con los mismos términos, tanto en la objeción como en la respuesta[5]. He aquí el núcleo de la objeción: «Dios hace siempre lo mejor, más de cuanto lo hace la naturaleza. Luego en las cosas creadas por Dios no se encuentra nada malo». El cuerpo del artículo 2 retoma el principio desarrollado en la cuestión precedente (q. 47, aa. 1-2), a saber: la perfección del universo exige que los seres sean desiguales, algunos perfectos y otros imperfectos, algunos corruptibles y otros incorruptibles, y al ser el mal la herencia de estos últimos no nos debe sorprender su existencia. Y sin embargo, al menos en el plano existencial, como enseguida diremos, la cosa sorprende y sorprende mucho. De todos modos, Santo Tomás da a la objeción citada una respuesta de más largo

---

[3] *S.Th.*, I, q. II, a 3, obj. 1.

[4] «Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, ut ex eis eliciat bona» (*ibid.* ad 1).

[5] *S.Th.*, I, q. 48, a. 2: «Utrum malum inveniatur in rebus».

aliento que nos trae a la memoria el axioma hegeliano *das Wahre ist das Ganze* (lo Verdadero -y por tanto también el Bien- es el Todo)[6]: lo que importa es el bien del Todo por el cual puede ser sacrificado el bien de la parte (¡o sea del «singular» en la sociedad humana!), -lo que es un principio aristotélico o sea de filosofía pura. Pero entonces ¿cómo se puede sostener al mismo tiempo que «*la persona es aquello perfectísimo en una naturaleza*»?[7] Santo Tomás responde: «El todo, que es el conjunto de las creaturas, es mejor y más perfecto, si en él hay cosas que pueden defeccionar de algún bien, las cuales a veces defeccionan cuando Dios no lo impide». La respuesta se extiende trayendo a colación un texto del Pseudo Dionisio (gran autoridad para Santo Tomás): «Es propio de la Providencia no destruir la naturaleza, sino salvarla»[8], pero que Santo Tomás parece invertir observando que «la misma naturaleza de las cosas es tal que puede defeccionar y a veces defecciona».

La observación no es persuasiva porque se podría preguntar: ¿por qué esta distinción tan extraña? ¿Por qué tratar a las creaturas de este modo? ¿Vale para todo el mundo, que es lo que nos preocupa, este corte gordiano? Santo Tomás parece advertir la dificultad e intenta defenderse en base al texto de San Agustín que hemos transcrito para la primera objeción a la existencia de Dios. Pero ahora nos sorprende con su comentario: «De donde faltarían muchos bienes, si Dios no permitiese ningún mal»

Y tranquilamente continúa: «Pues no se genera el fuego, si no se corrompe el aire, ni conserva la vida el león, si no mata al asno; ni tampoco se alabaría la justicia del que premia y la paciencia del que sufre, si no existiese

---

[6] HEGEL, *Phaenomenologie des Geistes*; *Vorrede*, Leipzig, ed. Jo. Hoffmeister, 1937, 21.

[7] *S.Th.*, I, q. 29, a. 3. «Persona est id quod est perfectissimum in tota natura».

[8] *S.Th.*, I, q. 48, a.2. Pero debo confesar que la siguiente observación de Santo Tomás me deja muy perplejo: «El todo, que es el conjunto de las creaturas, es mejor y más perfecto, si en él hay cosas que pueden defeccionar de algún bien, las cuales a veces defeccionan cuando Dios no lo impide». Esto puede valer sólo después del pecado original, como pena (*ibid.* a. 2 ad 3). La muerte violenta, aún aquella de los animales, horroriza a quien la ve y provoca dolores atroces en quien la sufre.

[9] *S.Th.*, I, q. 48, a. 2 ad 3.

la iniquidad del perseguidor»[9]. Se trata de una respuesta que, tomada en sí misma y fuera del contexto teológico propio, no sólo que no *aparece* satisfactoria, sino que se convierte incluso en irritante. El asno no puede estar satisfecho de haber sido destinado a ser triturado por las fauces del león para que éste se conserve en vida y tampoco el justo y el que está sufriendo en un mar de problemas puede estar satisfecho de frente a tantos males que lo angustian y a la multitud de injusticias que lo oprimen, no puede estar satisfecho con una satisfacción meramente platónica o kantiana como la que aquí se afirma. Santo Tomás desarrolla de este modo el tema del mal bajo la continua guía de San Agustín y del Pseudo Dionisio que son los máximos teóricos en la materia pero para quienes el origen del mal no parece un gran problema: el mal forma parte del orden de la creación, el mal proviene del bien, a saber de un bien imperfecto. ¿Pero qué significa un bien «imperfecto»? ¿Un bien que en parte no lo es? Un «bien imperfecto» que se convierte en mal, que cae en el mal... es una contradicción y para el hombre la creación se convierte en una burla, peor aún, en una condena anticipada. San Agustín y Santo Tomás lo han advertido muy bien y entonces se preocuparon de que aquellas respuestas formales fueran bien reales, primeramente bíblicas y luego racionales.

La Biblia, en efecto, nos repite en cada etapa de la creación que la naturaleza era «buena» en cada una de sus partes: la luz, el orden del universo, la variedad del sol de la luna y de las estrellas, la riqueza y la belleza de las formas vivientes y animales... y cada día de la creación termina con la declaración misma de Dios: «...y vio Dios que era bueno»[10]. Posteriormente cuando se llega a la creación del hombre «... a su imagen y semejanza» y le confía el uso y gobierno de todo lo creado, Dios parece verdaderamente satisfecho: «Y vio Dios todo lo que había hecho y era muy bueno» (v. 31).

Bien, decimos también nosotros: pero ¿por qué después *de hecho* la historia de la humanidad en general y de cada hombre en particular, más aún se podría decir de la totalidad de la naturaleza física y animal -con sus catástrofes, terremotos, aluviones..., y la historia del hombre con las

[10] *Gn*, 1, vv. 4, 11, 13, 18, 21, 25.

[11] El c. II, como se sabe, repita y amplía con estilo más pintoresco el relato de

enfermedades, guerras y muertes a toda edad y en todo lugar- se ha convertido en un «espacio» repleto de sufrimientos y dolores de todo tipo?

La Biblia lo explica enseguida en el capítulo tercero[11] con el relato de la caída o sea de la rebelión del hombre a la voluntad de Dios: al origen de todos los horrores de la naturaleza y de todos los males del hombre, incluida la muerte, está el pecado cometido por el hombre, por la primera pareja humana, por instigación de Satanás (*Gn.* 3, 1 ss).

Por tanto, los males de la vida que el hombre padece desde dentro y desde fuera, en el alma y en el cuerpo, desde el nacimiento hasta la muerte, de parte de la naturaleza y de sus semejantes... son la consecuencia primera del primer pecado de sus progenitores: según la Biblia la rebelión de la naturaleza contra el hombre y la malicia del hombre contra el hombre comenzando por el fratricidio de Abel son consecuencia directa de la rebelión originaria del hombre contra Dios. No se comprende por tanto cómo Agustín y Tomás, tratando acerca del origen del mal, hubiesen dejado de lado esta consideración; que por otra parte es la consideración más existencial y convincente, al menos en la esfera de los creyentes. No hay dudas que este *primum* negativo domina la historia sacra del Antiguo como del Nuevo Testamento[12].

Santo Tomás, con la tradición teísta, defiende la Providencia, o sea la convicción que, aún después del pecado original, Dios no ha abandonado al hombre a su ruina sino que está siempre pronto para guiarlo y asistirlo con la ayuda de su Sabiduría: una fuente de consuelo que fue vislumbrada de algún modo por la filosofía griega más tardía, especialmente la estoica y la neoplatónica, pero que en la religión bíblica tuvo su confirmación y sello y una solución del todo especial mediante el misterio de la Encarnación y por lo tanto sólo al ser elevada a la vida sobrenatural de la fe y de la gracia divina. La filosofía pura no conoce otras soluciones más que aquellas de tipo universalista -del dualismo, panteísmo, determinismo, fatalismo y

---

la creación.

[12] Cf. p. e. las referencias traídas por J. GUILLET, *Thèmes bibliques, Thèmes du pechè*, Paris, 1950, especialmente 94 ss.

[13] *Expositio super Job ad litteram, Opera O.*, Roma, ed. Leon., 1965, pág. 3

semejantes- las cuales no hacen más que reforzar el ateísmo y arrojar en la desesperación.

Una rápida comparación entre la concepción de la filosofía clásica y la bíblica se encuentra en el Prólogo del admirable comentario que el Angélico hace al libro de Job[13]. Allí se ofrece un breve panorama del itinerario del pensamiento humano en el camino de la Verdad a partir de la filosofía griega (Santo Tomás ha ignorado completamente el pensamiento del Extremo Oriente). Los primeros filósofos griegos y luego Demócrito y Empédocles, atribuían el origen del mundo y de los eventos que se suceden en él (como también hoy, por ejemplo, J. Monod y otros cultores de la filosofía contemporánea) a la casualidad. Pero los filósofos que los sucedieron -el Angélico no da nombres- buscando la verdad con mayor diligencia y perspicacia llegaron al concepto de Providencia o sea a la convicción de que la regularidad que se observa en los fenómenos de la naturaleza muestra que están regidos «por cierto intelecto supereminente». Pero aún a éstos les quedó una sombra, a saber una duda respecto de los eventos humanos: «si éstos sucedían por casualidad o eran gobernados por alguna providencia u ordenación superior». Esta vez Santo Tomás pone en primer lugar la consideración existencial, o sea la convicción de que en el campo moral reina el máximo desorden al punto que parece triunfar la injusticia y sucumbir la honestidad y la virtud: «No siempre de los bienes surgen bienes o de los males surgen males, ni tampoco siempre de los bienes surgen males o de los males bienes, sino indiferentemente de los bienes y males surgen bienes y también males». Santo Tomás se detiene aquí; pero -como ya hemos indicado y como pronto volveremos a observar- hay cosas peores y mucho peores en la vida y en la historia humana capaces de poner al hombre en crisis en cuanto a la justicia de la Providencia divina. De todos modos, me tomo el atrevimiento de subrayar que tampoco aquí se menciona el trasfondo del primer pecado, y se vuelve, en cambio, a la afirmación de la Providencia: «Esta opinión (de la "casualidad" como origen primero de las cosas) es máximamente nociva al género humano; si se elimina la divina providencia

---

s.

[15] *S.Th.*, III, q. I, a. 1.

no permanecerá en los hombres ninguna reverencia a Dios o temor para con la verdad, de lo cual se seguiría enseguida todo tipo de desidia respecto de las virtudes y toda prontitud para los vicios...; no existe nada que aleje a los hombres de los males y los induzca a los bienes cuanto el temor y el amor de Dios». Y este intento de fundar esta convicción es el fin propio, observa Tomás, del libro de Job que se constituye en el primer y más sublime ensayo de una «teodicea». Veamos su explicación. Admitimos de hecho que los eventos naturales muestran la presencia y la actividad reguladora (*gubernentur*) de la divina providencia. ¿Y la historia humana? Este es el punto crucial y el escollo principal contra la existencia de divina providencia. Pero en particular, lo que más escandaliza y fuerza a negar la providencia «... es la aplicación a los justos».

Santo Tomás lo explica así: «que de los males a veces provengan bienes, aunque parezca irracional a primera vista y contrario a la providencia, sin embargo en cierto modo puede excusarse por la misericordia divina; pero que los justos sin ninguna causa sean afligidos parece destruir todo fundamento a la providencia». Nos permitimos observar *extra textum*, que en riguroso sentido ningún hombre según la Biblia puede ser llamado verdaderamente justo, totalmente sin pecado, fuera de Cristo y la Virgen su Madre: sin embargo, el problema sigue en pie.

Santo Tomás lo resuelve más adelante en el comentario al c. 19,25: «Scio quod Redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum». El comentario es muy explícito: «Debemos considerar que el hombre, que fue creado inmortal por Dios, incurrió en la muerte por el pecado (*Rom* 5, 12)... pecado del cual fue redimido el género humano por Cristo, cosa que Job, por espíritu de fe, previó: *Nos redimió Cristo del pecado por la muerte muriendo por nosotros*; no murió de tal modo que la muerte lo absorbiera, porque si bien murió según su humanidad, sin embargo no murió según su divinidad»[14]. La exposición clásica de la doctrina teológica tomista de la Encarnación para la reparación del pecado de los primeros padres y de todos los hombres se encuentra en los tres primeros artículos de la q. I de la Pars III de la *Summa Theologiae* de la cual basta indicar su robusta estructura:

[14] *Op. cit.*, pag. 116, *Cl.* 254-265.

1.) «Si fue conveniente que Dios se encarnase»[15].

La respuesta es de naturaleza trascendental y está tomada de los dos mayores Padres platonizantes, Dionisio y Agustín. Del primero se extrae el principio: «El bien es difusivo de sí; de donde a la razón del sumo bien le corresponde que se comunique a la creatura en sumo grado». Agustín da, en cambio, una explicación antropológica: «une a sí la naturaleza creada de modo que una persona se hace de tres: Verbo, alma y carne». Pero en la respuesta a la 3ª objeción asoma el problema del mal como respuesta a la idea maniquea de que el cuerpo representa en el hombre el mal y por lo tanto es inconveniente para ser asumido de parte del Verbo. Santo Tomás, como es sabido, distingue también aquí el *mal de culpa* del *mal de pena*: aquel repugna a Dios, pero no éste que fue introducido por la sabiduría y la justicia de Dios *para gloria de Dios*[16]. En verdad, para Santo Tomás el motivo principal de la Encarnación ha sido la «satisfacción *adecuada*» y más conveniente[17] del pecado del hombre, como explica, siguiendo a San Agustín, en el artículo siguiente donde se plantea «si fue necesario para la salvación del genero humano la Encarnación del Verbo». La primera parte del artículo expone las ventajas «positivas» de la Encarnación en orden a motivar al hombre al ejercicio de las tres virtudes teologales, a ejemplo de Cristo, y a la plena participación de la divinidad. Recién en la segunda parte se habla de la «remoción del mal»: a) de huir del diablo «que es el autor del pecado», b) de no manchar el alma, c) de huir de la presunción, d) de la soberbia, e) y para obtener la verdadera libertad. Motivos muy nobles, sin duda, y ventajas notorias: sobre todo la reconciliación del hombre con Dios[18]. Sin embargo, el problema del dolor parece todavía abandonado entre las sombras.

En su admirable *Vita Christi*, tratando de la Pasión y Muerte de Cristo

---

[16] Santo Tomás aplica este motivo también al tremendo problema de la predestinación y de la reprobación (*S.Th.*, I, q. 23, aa 1-8. Cf. especialmente a. 5 ad 3: una respuesta que para nosotros los modernos resulta sorprendente y escalofriante).

[17] Este motivo de la «satisfacción adecuada» emerge en particular en el *ad* 2 donde se toca la malicia infinita del pecado.

[18] Cf. más adelante: q. 26: «Por lo que se dice de Cristo que es mediador entre Dios y los hombres» en cuanto es Dios y hombre.

y con la amplitud y la profundidad que en cuanto príncipe de la teología podía darle, toma en consideración el fin de la Encarnación que era merecer la remisión de los pecados y la salvación eterna. Al mismo tiempo describe los dolores de su Pasión y Muerte, especialmente «los más graves de todos los otros dolores», tanto los del cuerpo como los del alma (en particular la tristeza) de quien ha sufrido por todos los pecados de todos los hombres (*Ibid.* q. 46, especialmente a. 6)[19].

Siendo verdad, como realmente lo es, y al mismo tiempo tan conmovedor para las almas más devotas y en particular para los místicos que han participado más directamente en su alma y en su cuerpo de los dolores de la Pasión de Cristo, que los dolores sufridos por el Hijo de Dios superan toda capacidad humana de comprensión, permanece abierto el problema del origen primero del primer pecado del cual derivan *in radice* todos estos males no sólo para nosotros pecadores sino también y más todavía para Cristo que ha querido salvarnos mediante sufrimientos desgarrantes, aún cuando en los Evangelios estén narrados de modo suscinto o apenas insinuados[20].

Santo Tomás, tratando acerca del origen del pecado en general, coloca en primer plano la libertad del hombre, aunque reconoce al mismo tiempo de modo muy realista, la falta de la ayuda divina y por tanto lo inevitable de la caída, sin que por eso se pueda llamar a Dios causa ni directa ni indirecta: «Sucede que a algunos Dios no le da el auxilio para evitar el pecado, de tal modo que si se lo diese no pecarían»[21]. Santo Tomás llega incluso a admitir,

---

[19] Téngase en cuenta en el *ad* 2: «Cristo para satisfacer por los pecados de todos los hombres asumió la máxima tristeza y en cantidad absoluta...» y en el *ad 6*: «Cristo quiso librar al género humano del pecado, no sólo por poder sino también por justicia. Y así no sólo aplicó cuanta virtud poseía su dolor por estar unido a la divinidad sino también la cantidad necesaria de dolor según la naturaleza humana para semejante satisfacción».

[20] A modo de complemento a la sobriedad de los relatos evangélicos, existen varias «revelaciones privadas» a algunos santos y místicos acerca de los dolores sufridos por Cristo en su Pasión y Muerte.

[21] *S.Th.*, I-II, q. 79, a. 1. Se puede ver también el *ad* 1.

[22] Santo Tomás lo dice expresamente, siguiendo a San Agustín, cuando toca

siempre en esta esfera trascendental, que Dios (como muchas veces se lee en la Biblia) puede negar su gracia a quienes ponen obstáculo pero también a otros: «De donde la causa de la denegación de la gracia no sólo es aquel que pone obstáculo a la gracia, sino también Dios que *según su juicio* no pone la gracia». ¿Qué es o qué motivo puede tener entonces ese juicio divino de la denegación de la gracia del cual se seguirá el pecado y luego la pena eterna?[22]. ¿Pero acaso este rigor lógico de una teología metafísica puede colmar la angustia existencial? En el *ad* 1 reaparece el motivo de la condenación, ya visto cuando se habló de la predestinación: «... así como la culpa de los tiranos se ordena para el bien de los mártires, también la pena de los condenados se ordena para la gloria de su justicia».

Queda claro que Santo Tomás está muy lejos tanto del naturalismo pelagiano que atribuye exclusivamente a la libertad la elección del bien o del mal, cuanto de la rígida predestinación maniquea que exagera, junto al influjo de las pasiones desordenadas, la obra maléfica del diablo. ¿Pero por qué esta acción maléfica será rechazada en algún caso y se convertirá en causa de mayor progreso en la virtud, y en otros será aceptada y los llevará a la perdición? El Angélico responde con coherencia: aquello le ocurre a «...quien se sujeta voluntariamente al diablo»[23].

De acuerdo: pero el verdadero problema está al inicio, como hemos visto. Se navega siempre en el misterio que permanece igualmente escondido en el misterio fundamental del pecado original y de su transmisión a todos los hijos de Adán[24]: perdonado el pecado original por el bautismo, permanecen aún las consecuencias morales (inclinación al mal de todos los vicios capitales...), las consecuencias físicas (debilidad, deformaciones congénitas, enfermedades, pobreza, calamidades naturales y todas las derivadas de la técnica... y finalmente la muerte). Hoy, para la conciencia de los modernos, se hace necesaria una fe de tal fuerza, o sea una gracia muy

---

el problema de la ceguera de los pecadores: «...para algunos la ceguera se ordena a su salvación, para otros se ordena para la condenación» (*Ibid.*, q. 79, a. 4).

[23] *S.Th.*, I-II, q. 80, a. 4 ad 2.

[24] *S.Th.*, I-II, q. 81, a. 1.

[25] Fabro cita con la numeración correspondiente a la *tr.it.*, III ed., Brescia, Morcelliana, 1979-1983 (Nota del traductor).

singular, para aceptar como «permitida» por un Dios bueno (que lo podía impedir...) una situación así cargada *in crescendo* de horrores y errores. Esta situación es capaz de poner en crisis incluso a los creyentes y bien intencionados y llevarlos al límite de la desesperación e incluso del suicidio: situaciones extremas no permitidas a un verdadero creyente que considere cuanto ha hecho Dios por el hombre al crearlo libre y luego con su Encarnación, cambiando la dirección de la historia e inclinando la balanza para el bien.

No obstante podemos constatar que aún *post Christum natum*, el mal, tanto físico como moral, continúa presente en el mundo e incluso, en ciertas épocas -vividas recientemente y que todavía perduran- parece que prevalece el mal sobre el bien, la perfidia sobre la bondad, lo torcido sobre lo derecho, la violencia sobre la justicia... El espectáculo del mal físico y moral, y las fuerzas que aumentan con el progreso y amenazan con causar nuevos males y nuevos dolores pueden perturbar las conciencias más honestas y fuertes -¡sobre todo a estas!-. En el plano existencial, ninguna filosofía está en condiciones de responder al problema del mal -como hemos dicho desde el inicio- y la teología, si no quiere contentarse con subterfugios dialécticos que más bien son capaces de irritar la susceptibilidad del hombre de hoy, debe apelar a una fe bien robusta y a un don muy particular de la gracia que en teología mística se llama «abandono en Dios» en plena conformidad con su voluntad. El abandono en Dios es entonces el estado existencial que más se adecua a los «hijos de Dios», tal cual deben ser los cristianos.

Tal abandono es la más alta forma de fe del hombre en su relación con Dios: así lo entendía también Kierkegaard, en consonancia con el Nuevo Testamento y con los místicos cristianos. El pagano, como hoy día el ateo y el no creyente, piensan que el hombre no puede tener ninguna relación con Dios de persona a persona. En el cristianismo, en cambio, el hombre se relaciona a Dios como el niño con sus padres que están del todo atentos a él. Así Dios da al hombre la ayuda de la gracia con la cual éste lo puede amar y servir sobre la tierra: éste es uno de los motivos dominantes de los *Escritos edificantes* y del *Diario*[25]. De hecho, como Dios da todo gratuitamente al hombre, el alma y el cuerpo con todas sus facultades, así el hombre debe darse a Dios sin condiciones: el abandono en Dios se convierte así en un «segundo nacimiento», es como el «volverse niño» (X[1] A 59 y 679, n. 2090,

2516). Es la verdadera vida del espíritu en la cual «retorna todo el espíritu de la infancia, pero a la segunda potencia», es decir con la absoluta confianza de la fe (2581,2615). La existencia del espíritu de abandono consiste en considerarse «...menos que nada delante de Dios» y de creer al mismo tiempo «que Él se ocupa incluso de las cosas más mínimas», como de los pájaros del cielo y de los lirios del campo[26]. La vida del espíritu procede en sentido inverso a la natural: en ella se crece «haciéndose siempre más pequeño» (2722). El abandono en Dios es la prueba suprema de nuestro amor por Él y el sello de la fe: da la fuerza para soportar todas las pruebas y adversidades de la vida viéndolas como un «signo» del amor que Dios nos tiene. Así nos lo enseñan los Modelos (los santos): «el ser amados por Dios y amar a Dios es sufrir» (3631). Por lo tanto el cristiano que quiere pertenecer a Cristo debe abandonarse totalmente a Él, porque estas dos cosas -amar y abandonarse- se equivalen entre sí: es necesario «remar mar adentro» donde el agua mide profundidades de 70.000 pies (3513). El abandono en Dios es lo que nos hace vencer la angustia y la desesperación. En conclusión -y ésta es una observación de metafísica existencial para Kierkegaard- debemos saber que cuando el hombre se abandona en Dios el *modo* (el «cómo») expresa la esencia misma de la relación y este modo es «el abandono hasta decir que...» Dios mismo, que es el Absoluto, es para nosotros este «cómo nos ponemos en relación con Él».

Y explica: «En el ámbito de las realidades sensibles y exteriores el objeto es algo distinto que el modo: hay muchos modos... y un hombre siempre puede descubrir otro nuevo. En la relación con Dios el «cómo» es el «qué cosa»[27]. Y concluye por su parte: «Aquel que no entra en relación con Dios en el modo del abandono absoluto, no entra en relación con Dios. Respecto

---

[26] Cf. *Lc.* 12, 23 ss., y para este tema vease también C. Fabro, *La Preghiera nel pensiero moderno*, Roma, Ediz. di Storia e Letteratura, 979, 21 ss; en una recensión a este escrito Gianfranco Morta señala: «Disminuyendo la "maravilla por el Ser" (filosofía) y la invocación de la salvación (oración), el hombre se absolutiza a sí mismo y a sus capacidades que son limitadas desembocando en la opresión y en el dominio de la "voluntad de poder"», *L' Osservatore Romano.*, 19-VI-80, p. 3.

[27] Los términos daneses correspondientes son: *hvorledes*, *hvad* (*Papierer* 1850, X^2 A 644, p. 467).

de Dios no nos podemos poner en relación «hasta un cierto punto», porque Dios es precisamente la negación de todo lo que es «hasta un cierto punto»» (2936). Los ejemplos insignes de tal abandono que aparecen en la Biblia son, para Kierkegaard, especialmente Abraham y Job[28].

Pero el ejemplo más claro y luminoso de este abandono del alma en Dios ha sido para Kierkegaard, como para toda la piedad católica, la «Bendita entre todas las mujeres, la Madre de Dios, la Virgen María», como la llama en *Timore e Tremore*. El drama y el ejemplo del abandono en Dios de la Virgen fue ilustrado de la siguiente manera: «Ciertamente María dio a luz al Niño de un modo milagroso; pero, sin embargo, todo lo demás sucedió en ella al modo como sucede en otras mujeres y ese fue un tiempo de angustias, de sufrimientos, de paradojas. El Ángel era un espíritu servicial, pero no fue un espíritu servil; no se acercó a las otras jóvenes de Israel para decirles: «No desprecien a María, porque lo que se está realizando en ella es algo extraordinario». En cambio el ángel se presentó sólo a María, y ningún otro lo supo. ¿Qué mujer más expuesta a la deshonra que María? ¿No se cumple aquí aquel dicho que dice que a quien Dios bendice con el mismo respiro también lo maldice? Esta es la interpretación espiritual de la situación de María. Ella no es -me repugna decirlo, pero más me repugna pensar en el atolondramiento y en la superficialidad de todos los que la han interpretado- una gran dama que se ofrece para entretenerse jugando con un Dios niño. No. Cuando María dice: «He aquí la esclava del Señor» (*Lc*, 1, 38), *ella* es grande, y no debería resultar difícil entender cómo se convirtió en Madre de Dios. María no necesita de la admiración del mundo, así como Abraham no tuvo necesidad de las lágrimas: porque ella no era una heroína, ni él un héroe, sino que ambos se convirtieron en algo más grande que los héroes al no huir del sufrimiento, de las penas, más aún, gracias a todo esto»[29].

Mediante la fe el creyente se abandona confiadamente a en Dios tanto en la vida como en la muerte.

---

[28] Son los protagonistas de *Timore e Tremore* y de *La ripresa* respectivamente, ambos escritos en 1843.

[29] *S.V.* III 128 s.; trad. it. en «Opere», Firenze 1972, p. 71. Para otros textos vease KIERKEGAARD, *Il problema della fede*, Brescia, La Scuola, 1978, 274 ss., y

II. El problema del mal y la existencia de Dios

La liturgia romana celebra entre sus mártires a aquellos santos inocentes asesinados por Herodes, quien se sintió engañado por los Reyes Magos después que vieron al Niño Jesús, a quien él quería eliminar por temor a encontrar un rival a su poder. El relato del evangelista Mateo (2, 13 ss) es perentorio y escalofriante así como también las representaciones que de él ha hecho el arte cristiano[30]. El episodio es ciertamente dramático, no sólo por la crueldad del tirano, sino también por lo que respecta a nuestro problema: el ateo puede extraer de aquí su prueba definitiva contra Dios pues mientras salva milagrosamente a su Hijo y naturalmente puede prever la reacción del sanguinario tirano, permite la carnicería de los inocentes y parece insensible al desesperado llanto de las madres. Es conocida la tesis de A. Camus de que basta el hecho de la muerte de un inocente para quitar toda consistencia a las pruebas de la existencia de Dios.

No cabe duda de que el episodio evangélico, a causa de su protagonista principal, que la Iglesia adora como Hijo de Dios y Salvador de los hombres, es de lo más impresionante y capaz de poner en crisis la conciencia humana -como de hecho ha sucedido en la antigüedad cristiana y en tiempos modernos[31] - la fe en un Dios sumamente bueno, justo y omnipotente, ofreciendo un grave pretexto -un argumento aparentemente perentorio, como indicaremos- contra la existencia de Dios. El aspecto existencial de tan inhumana crueldad es particularmente impresionante y los ateos no han desperdiciado la ocasión para atacar a fondo la verdad del Cristianismo.

---

también J. FICHTE, «*L'annunciazione di Maria*» a cura de C.FABRO, *Humanitas* XXXV, 2, 1980, 173-186.

[30] Se pueden ver, entre otros, los impresionantes tapices de Rafael en la Pinacoteca Vaticana: la desesperación de las madres y los espantos de muerte de los niños.

[31] También VOLTAIRE le ha dedicado una nota en sus *Nouveax Mélanges*, aunque le niega el carácter histórico al hecho y lo trata un tanto irónicamente: «...La

Citaremos la objeción de un autor que se ha dedicado a problemas científicos, pero que se interesó con mucha pasión (¡tal vez demasiada!) en los problemas teológicos más arduos.

En uno de sus libros, que lleva el bizarro título de Teologia ultima[32], Valerio Tonini propuso, sin pelos en la lengua y sobre todo sin ningún escrúpulo o sentido teológico, una teoría. La tesis aparece ya al comienzo del libro: «Al inicio de la historia de cada religión hay un crimen. Este crimen es cometido en nombre del mismo Dios. También la historia evangélica comienza con un increíble crimen. Evangelio de San Mateo, II, 16: «*Entonces Herodes, al ver que había sido burlado por los magos, se enfureció terriblemente y envió a matar a todos los niños de Belén y de toda su comarca, de dos años para abajo, según el tiempo que había precisado por los magos*». En medio de la muerte de los niños inocentes, que aún no tenían dos años, muertos degollados *por su causa*, inmolados al nacimiento de Cristo, El vive. Dios es por tanto culpable no sólo de nuestro nacimiento en Adán sino que con su propio nacimiento en la tierra añade un crimen de una malicia inaudita. ¡He aquí el Dios, que degüella a inocentes para regalarnos su Hijo! El ángel del Señor se apresuró a advertir a José, el padre del niño Jesús: «huye a Egipto porque Herodes buscará al niño para hacerlo morir». En efecto, con su fuga, José salva al Hijo de Dios y del Hombre; pero Herodes mató a *todos los otros* niños de su territorio. ¿Bastará entonces la muerte en

---

masacre de los inocentes es ciertamente el colmo de la ineptitud, como así también lo es el cuento de los tres magos conducidos por una estrella. ¿Cómo Herodes, que estaba muriendo, podía creer que el hijo de un carpintero, que acababa de nacer en un pueblo, lo destronara? Herodes tenía su reino de los Romanos. Habría sido preciso que este niño hiciese la guerra al imperio. ¿Un temor tal puede caber en la cabeza de un hombre que no esté absolutamente loco? ¿Es posible que se haya propuesto a la credulidad humana semejantes necedades, que están por debajo de *Robert le Diable* y de *Jean de Paris*? » (VOLTAIRE, Oeuvres: *Nouveaux Mélanges*, t. XVIII, Paris 1776, 196, nota)

[32] Ed. Guanda, Parma, 1966. Por lo que yo sé, el libro del A. ha tenido muy escasa o casi ninguna resonancia de relieve en la crítica literaria.

[33] *In Mathaeum, Homilia IX*, c. 2. Cf. la referencia a esta Homilía de San Juan Crisóstomo hecha por el editor de las «Origenes Werke» Bd. XII: *Origenes*

cruz de este pretendido Salvador para redimir el delito cometido por el Padre con la masacre de los Inocentes? María, mujer y madre, sin culpa de su parte, ha llorado a cántaros a su Hijo crucificado. Muchas otras madres habían llorado por *su causa* cuando él nació. Pero Dios, padre, no ha llorado. Ninguno jamás lo ha visto llorar, a él, el sumo bien, la suma bondad, la suma sabiduría. ¿Por qué ha inventado también este delito sobre los inocentes, con el fin de que nazca su hijo? ¿Cuánto más espera para redimirlo?» (p. 11).

El Autor se vale del episodio para dar su propia interpretación acerca de la naturaleza e historia del Cristianismo que se esfuerza por explicarla en consonancia con los ciclos percibidos por una historia comparada de las religiones, con interpretaciones gnósticas y pseudomísticas: «La crudelísima narración de la sangre de las víctimas inocentes que Dios se inmola a sí mismo, «representa» una historia profundamente clavada desde siempre en la memoria de los hombres. El tema de una fiereza extrema domina las expresiones más arcaicas de la religiosidad» (p. 19).

Seguir esta tesis y su desarrollo sería distractivo teniendo en cuenta que pretendemos limitarnos a una reflexión crítica en el ámbito estrictamente teológico. Nos permitimos observar y admitir que se trata de un argumento bastante arduo para la sensibilidad del hombre moderno. No es la crueldad en cuanto tal la que nos hace entrar en crisis porque la crueldad ha bañado en sangre, muchas veces inocente, toda la historia, antes y después de Cristo. Pero son las circunstancias verdaderamente extrañas del evento: mientras Cristo, por una especial intervención divina fue puesto a salvo, sus otros coetáneas fueron abandonados indefensos a la ferocidad del tirano que, para poder degollarlos en brazos de sus madres, los arrastró con engaños fuera de sus casas. El hecho es patente, aunque parece que no impresionó a la antigüedad cristiana, que estaba totalmente prendada de admiración por la intervención tan singular de Dios por salvar la vida del divino Infante. El problema fue afrontado directamente por San Juan Crisóstomo[33]: en el capítulo II de la IX *Homilía* trata el problema con tal claridad que me parece oportuno seguir paso a paso su análisis.

El Niño ha regresado de Egipto y Crisóstomo teje alabanzas a la historia religiosa de este pueblo, especialmente durante los primeros siglos del cristianismo con el desarrollo del monacato, cuando los monjes se dedicaban

durante el día al trabajo y durante la noche a la oración. Entre ellos se destaca el bienaventurado y gran Antonio como se ve en su Vida escrita[34] y a quien Crisóstomo elogia principalmente por haber visto de antemano la herejía arriana y haber preparado la batalla para vencerla: «En ella (su vida) se encontrarán incluso gran cantidad de profecías. Tal la que Antonio hizo sobre la herejía arriana y los daños que de ella habían de seguirse. Dios se lo mostró todo y le puso ante los ojos un bosquejo de lo por venir» (p. 158)[35] . Luego viene el elogio al hombre: «He aquí, entre tantas otras, una prueba de la verdad: ninguna secta profana ha producido un hombre como éste». Finalmente el mérito del libro: «No quiero yo contaros aquí su vida. Leedla vosotros en el libro que os recomiendo y lo sabréis todo puntualmente y de ella sacaréis las más altas lecciones de filosofía. Pero no os exhorto sólo a leer el libro, sino también a imitar lo que allí está escrito» (p. 158).

La hospitalidad que Egipto le ofreció a Cristo fue recompensada desde el primer momento por la gran actividad evangélica vivida durante el Cristianismo preconstantiniano.

Vayamos ahora al tema central que es la matanza de los Inocentes. El santo subraya de inmediato el comportamiento irracional de Herodes, quien al darse cuenta de que los Magos se habían marchado sin pasar por Jerusalén, en vez de reflexionar, se encolerizó pensando que se habían querido burlar de él. Por eso ordena la cruel e inútil matanza de los pequeños inocentes como arrebatado por un *raptus* de furia y celo al mismo tiempo: «Como poseído del demonio de la ira y de la envidia, no tiene cuenta de nada, se

---

Matthaeuserklärung, III, Fragmente und Indices (Erste Haelfte), a cura de E. KLOSTERMANN, Leipzig, 1914, par. 33, p. 28.

[34] Los editores hacen referencia a la célebre vida de San Antonio abad escrita por San Atanasio que provocó un giro en la cristiandad y que fue admirada, en tiempos modernos, por Feuerbach (Cf. *Das Wesen des Christentums*, S.W., Bd. VII, 89. Vease C. FABRO, *Feuerbach: L'essenza del Cristianesimo*, L'Aquila, 1977, 25 ss).

[35] *Homilía* VIII, c. 2. Tomaremos la traducción realizada por Daniel Ruiz Bueno, *Obras de San Juan Crisóstomo, B.A.C. Madrid 1955, T. I*

[36] «Atendedme ahora, os ruego, con cuidado. Muchas son, en efecto, las necedades que muchos dicen sobre estos niños, acusando de iniquidad este hecho.

enfurece contra la naturaleza misma, y la rabia que lo domina contra los magos, que lo han burlado, la desata contra los niños, que no tienen culpa alguna, con lo que renueva en Palestina la tragedia que en otro tiempo se desarrolló en Egipto» (p. 160). Aquí se ve que San Juan Crisóstomo advierte con agudeza el problema y dirige hacia él la atención: se trata de un problema muy discutido a su tiempo porque había provocado serias dudas, bastante encendidas, contra la justicia de Dios[36].

¿Cómo podría quedar a salvo la justicia de Dios, si mientras salvaba a Cristo, abandonaba a los pobres niños en manos de la crueldad de Herodes? Esto es un problema para el mismo Crisóstomo quien estaba convencido de tener que dar una respuesta aunque sea sumaria (*breviter disputantes*). La primera respuesta es dialéctica y podría ser llamada *a simili*: así como por la liberación milagrosa de Pedro de la prisión, el Herodes de entonces (el primero ya había muerto) envió a muerte a los soldados que eran inocentes de esa fuga, así también el primero y más cruel Herodes dio muerte a los niños inocentes porque Jesús se le había escapado de las manos. Pero esto, y el mismo Crisóstomo se pone la objeción, no es una explicación o justificación sino un agravante a la situación o sea al problema en cuestión. Entonces responde desde el campo de la fe. No se pregunta, como tal vez lo hacemos nosotros, por qué Dios, habiendo salvado al niño Jesús, abandonó a los inocentes a la crueldad del primer Herodes, y habiendo liberado de la cárcel a Pedro abandonó a los pobres soldados a la cruel represalia del segundo Herodes. ¿A qué apunta San Juan Crisóstomo? Da una solución que él llama «probable» y que consiste en atribuir la responsabilidad de los dos crímenes -como es obvio por otra parte- a la crueldad de los dos reyes: ellos tuvieron todas las oportunidades y posibilidades de considerar y apreciar las causas extraordinarias de ambos eventos. No lo hicieron porque estaban cegados por la pasión de poder, sobre todo el Herodes que mató a los santos inocentes por vil crueldad. Quiero ser breve, advierte Crisóstomo: «¿Y qué tiene que ver -me diréis- lo uno con lo otro? Porque esto no resuelve, sino que agrava

---

Los más moderados dudan sobre ello; otros, más audaces, se entregan a un verdadero delirio» (*Homilía* IX, c. 2, p. 161).

[37] «Si éste hubiera visto la pared horadada o forzadas las puertas, hubiera tenido razón en acusar de negligentes a los guardianes del apóstol; pero no, todo

el problema. -También yo sé que no lo resuelve; pero lo junto todo porque a todo quiero dar la misma solución. ¿Qué solución admiten estos casos? ¿Qué explicación razonable podemos dar? La solución y explicación es que Cristo no tuvo la culpa de la muerte de los inocentes; la culpa fue de la crueldad del rey; como tampoco la tuvo Pedro de la ejecución de los soldados, sino la insensatez del otro Herodes» (pp. 161-162). En el caso del Apóstol, liberado por el Ángel, no había ningún motivo para tratar con rigor a la guardia o para acusarla de negligencia porque todo estaba en orden y Herodes podía constatar por sí mismo el milagro[37]. De hecho todo había sucedido de modo tal que no quedara comprometida la guardia, para poner en evidencia la especial intervención de Dios y para mover al rey a la reflexión.

Otro tanto, y más aún, se debe decir del primer Herodes que tenía todas las garantías, en cuanto al nacimiento de Cristo, de que se trataba de un evento totalmente extraordinario y que no era engañado por los Magos, quienes, después de adorar al Niño, no volvieron a él que ya había decidido matarlo: «¿Por qué te irritas, Herodes, al ser engañado por los magos? ¿No caes en la cuenta de que aquel nacimiento fue divino? ¿No llamaste tú a los príncipes de los sacerdotes? ¿No reuniste tú a los escribas? Todos estos que tú llamaste, ¿no se trajeron consigo a tu tribunal al profeta que había predicho todo esto? ¿No ves cómo lo antiguo consuena con lo moderno? ¿No oyes cómo una estrella se ha puesto al servicio de todo esto? ¿No sentiste tú mismo respeto del fervor de los magos y admiraste su franqueza? ¿No te estremeciste de la verdad del profeta? ¿Cómo no comprendiste por lo pasado lo presente? ¿Cómo no dedujiste a tus solas de todos estos hechos que lo sucedido no

---

estaba en forma: las puertas, cerradas, las cadenas, en las manos de los guardianes (pues estaban atados junto con el preso). De ahí podía haber deducido, de haber juzgado discretamente los hechos, que lo allí ocurrido no venía de poder ni de astucia humana, sino de alguna fuerza divina y maravillosa. Adorar debía al que había hecho aquello y no mandar ejecutar a pobres soldados» (p. 162). La Vulgata dice solamente: «iussit (Herodes) eos duci» mientras que el original de los Hechos dice: «...a)nakri/naj tou=j fula/kaj e)ke/leusen a)paxqh=nai...» a saber «iussit eos ad supplicium adduci» que significa: «ordenó que los guardias fueran ajusticiados» (*Hch* 12, 19).

[38] *Op. cit.*, ed. cit., 162-163.

[39] El p. Fabro sigue el texto latino de la Homilía, el cual puede ser traducido de dos maneras: la que escogió el p. Fabro o bien esta otra: «que son muchos los que

venía de embuste de los magos, sino de un poder divino que todo lo dirigía a fin conveniente? Mas si, en fin, fueron los magos los que te engañaron, ¿qué tenían que ver con ello unos niños inocentes?» (pp. 162-163)[38].

Bien, replica el supuesto objetor: has demostrado que el primer Herodes fue sanguinario de modo que ninguno lo puede excusar de su inhumana crueldad en particular contra los pequeños inocentes. Pero ¿por qué Dios permitió una injusticia tan cruel?

A este respecto, Crisóstomo enuncia una ley histórica general: que cuando una desgracia golpea a muchos al mismo tiempo, no hay motivo para que alguno se lamente en particular: «*Qui laedant multos, qui laedatur nullum esse*»[39]. Y explica, a fin de eliminar posibles dudas que lo que la Providencia permite lo hace para la remisión de nuestros pecado o para darnos un premio («*aut in peccatorum remissionem, aut in mercedis retributionem*»). De todos modos esto sienta bien para los pecadores que deben expiar culpas pasadas, pero aquellos niños inocentes, ¿qué habían hecho? Ellos recibieron -y es la solución final que da Crisóstomo- un gran premio y no un castigo llegando «...rápidamente al puerto sin tormentas». Y se trata de un premio mucho más grande que si hubiesen vivido «...con mayor razón no hubiera dejado que éstos perecieran así, de haber Dios previsto que habían de realizar grandes cosas en su vida» (p. 165). Su explicación fue puesta en un contexto decididamente teológico. Pero queda igualmente todo el dolor de la tragedia y no se encuentra otra compensación o castigo, si así se puede hablar, más

---

dañan, que es ninguno el dañado». Esta es la que corresponde al texto griego: o/(ti oi(me\n a)dikou=ntej polloi\, o(de\ a)dikou/menoj ou)de\ ei)=j. Esta es la razón por la que todo el párrafo anterior suena extraño y no concuerda con lo que sigue. El texto completo de San Juan Crisóstomo es el siguiente: « ¿Qué regla es ésta, qué explicación os doy? Hela aquí: los que dañan pueden ser muchos, pero ni uno el que lo sufre. No quiero teneros suspensos con mi enigma: he aquí inmediatamente la solución. Todo lo que injustamente padecemos de quienquiera que sea, Dios nos lo computa o para expiación de los pecados o para acrecentamiento de nuestro galardón». (Nota del Traductor)

[40] «Muy rápidamente, en efecto, le alcanzó la justicia divina y pagó la pena debida a tan horrible atrocidad, muriendo con dura muerte, más miserable que su mismo crimen, y sufriendo otros infinitos males. De todo podéis enteraros leyendo

que el horroroso fin que le tocó al cruel Herodes, según nos narra Flavio Josefo[40].

Pero la tragedia de los pequeños inocentes queda en pie, concluimos también nosotros. Ella fue causada por la crueldad de los hombres y permitida por Dios, quien ha permitido que su propio Hijo muriese en la Cruz no sólo por la malicia de los hombres sino abandonado por su mismo Padre (*Mt* 27,46). La única respuesta, y la más profunda, permanece en el terreno de la *oeconomia salutis*, como misterio escondido en Dios[41], según el cual toca a los justos y a los inocentes expiar las culpas de los pecadores. Pero esto seguirá siendo un misterio, por la simple razón que Tonini, Camus y quienes se mueven por su propio juicio, expresamente no lo quieren aceptar.

Lo que sorprende en la apasionada defensa de San Juan Crisóstomo es que mientras se acentúa la malicia de los dos Herodes, no se hace referencia precisa a la malicia del pecado original del hombre que es la verdadera raíz universal del mal físico y especialmente del mal moral en toda la historia: una doctrina explícita en San Pablo, de quien Crisóstomo ha sido su máximo admirador y comentador.

Este pesimismo teológico acerca del pecado y sus consecuencias será puesto en evidencia por los sistemas agustinianos y especialmente por el

---

el relato del historiador Josefo. Nosotros, por no alargar nuestro discurso y por no romper el hilo de lo que vamos diciendo, no hemos creído necesario intercalarlo aquí» (p. 166). Herodes murió «roído en sus partes pudendas por los gusanos» (cf. F. JOSEFO, *Guerra giudaica*, I, 656 ss. Cf. G. RICCIOTTI, *Vita di Cristo*, 7ª ed., Milano, 1941, 293).

[41] El martirio de los Santos Inocentes fue celebrado (entre otros) por un hermoso himno de Prudencio que aparece en el Breviario Romano el día de la fiesta (28 de diciembre): «*Solvete flores Martyrum*», del cual Péguy hará un memorable comentario en «Le mystére des Saints Innocentes», ed. La Pléiade, Paris 1948, 315 ss. (Puede verse mi breve ensayo: CHARLES PÉGUY, *Il mistero dei Santi Innocenti*, Il Veltro, 1981).

[42] Cf. HL, *Grundlinien der Philosophie der Rechts*, § 340, IV Aufl., Hamburg, Jo. Hoffmeister, 1955, 288.

[43] Cf. especialmente *La malattia moral* (1848), P. I., tr. it. en «*Opere*»r, Firenze,

jansenismo y la Reforma, aunque ellos no atenten contra la creencia y la fe en Dios. Esta creencia se irá disolviendo paulatinamente en el pensamiento moderno: comenzando por el dualismo gnóstico de J. Böhme, retomado por Schelling y finalmente resuelto en la dialéctica hegeliana que eleva el negativo, o sea el pecado en el orden moral, a momento constitutivo en el afirmarse de la realidad de la historia. Como conclusión: ni sombra de escatología de naturaleza trascendente o sea de juicio final de Dios para separar para siempre a los justos de los pecadores (*Mt.* 25, 46) sino que el juicio es la misma historia en acto: «La historia del mundo es el juicio del mundo»[42].

Así, se pasa de la opresión sofocante del mal y del pecado propio de la concepción luterana y jansenista a la autoliberación del mal en el pensamiento moderno, o sea a una conciencia del bien y del mal dentro de la cual el mal o es reconocido como originario (Kant) o se transforma en el límite subjetivo que la razón no cesa de superar con el progreso de la historia. Pero lamentablemente, como lo ha demostrado Kierkegaard[43], la realidad de la existencia humana continua desgarrándose entre el error y el dolor, al cual sólo le pone remedio el Cristianismo.

Resumiendo:

1) Podemos repetir que el mal físico y moral existe, existía antes de Cristo y existirá hasta el fin de los tiempos y esto primeramente por la estructura finita de las cosas, pero sobre todo como consecuencia de un desorden o rebelión original del hombre contra Dios, de una mancha en el fondo del alma.

2) Pero el hombre, como sujeto espiritual, puede luchar dentro de ciertos límites contra el mal y contra la misma muerte: puede aliviar el mal de los demás y soportar el propio como una purificación. Esta forma de transformar el mal en bien lo percibe la misma razón y la libertad lo puede realizar, locual se hace más libre, al librarse de los egoísmos que empañan el

---

Sansoni, 1972, pp. 623 ss.

[44] Esta infame ley fue suscrita y publicada en la «*Gazzetta Ufficiale*» de la Repubblica, o sea convertida inmediatamente en actuante, con la firma del Presidente Leone, católico, y de los ministros todos de escudo cruzado: Andreotti (Presidente

horizonte de su apertura infinita.

3) La existencia del mal, o sea de los dolores físicos y morales, de las enfermedades y de las traiciones, de las injusticias y de los abusos de todo tipo... en medio de los cuales vive la sociedad -cualquiera que sea su grado de desarrollo, pero mayormente en aquellas formas más evolucionadas y sin excluir la sociedad religiosa que está constituida por hombres inmersos en la misma historia...- es un dato en efecto inevitable. Pero por eso mismo, mientras constituye una dificultad para el teísmo en su significado más ingenuo, cuadra perfectamente con la religión y la grandeza y misericordia de un Dios padre y juez de los hombres que ha dado a los hombres, además del ser, su don más alto que es la libertad y el amor.

4) Por eso podemos concluir: no existe y no puede existir demostración alguna contra la existencia de Dios y de una vida futura. En cambio existen, y los hombres lo han captado desde el inicio, pruebas y signos de su amistad y providencia para con los hombres. Entre las cuales debemos mencionar a ésta que es ardua aunque llena de consolación: Dios, como buen médico, sabe extraer para nosotros bienes aún de los mismos males, y puede darnos la vida por medio de la muerte, cosa que ningún médico jamás podrá hacer.

Las soluciones dialécticas del pensamiento moderno son sencillamente desesperadas y totalmente ambiguas: si la libertad no puede elevarse por encima de la antítesis del bien y del mal y luchar por consolidar el primero y disminuir el segundo, la vida humana queda abandonada -incluso después de Cristo y contando con la fe en Dios- al capricho de la fatalidad y no hay ningún fundamento para distinguir el bien del mal. Cada uno de ellos es príncipe y principio absoluto en su propio reino, al punto que el hombre no llega a reconocerlos porque vive mezclado entre millones de hombres que se refugian en sentimientos de fe y se confunden entre las olas del tiempo que los arrastran al foso de la muerte.

Ciertamente que el mal, la existencia del mal físico y moral, no prueba la existencia de Dios: por el contrario y a su modo es una prueba de la libertad, aunque defectuosa, del hombre. Pero ha sido mucho más defectuosa y mucho más dañosa (para nosotros) la libertad de los Ángeles rebeldes, de Lucifer (llamado «Satanás» el tentador, espíritu hermosísimo (tal vez el más hermoso según algunas insinuaciones de la Biblia y la opinión de algunos Santos

Padres y escritores eclesiásticos...), porque Lucifer tentó al primer hombre y porque bajo sus órdenes los demás demonios han tentado y continúan tentando a los hombres al mal, a todas las formas del mal según la lista de los siete vicios capitales.

Pero la existencia del mal, de los diablos y de todas la bestias y dragones del Apocalipsis... no constituye ni pueden constituir un argumento, menos aún decisivo, contra la existencia de Dios, Primer Principio Creador, bueno y providente. El mal, que inunda la vida y la historia, puede constituir una dificultad para quien lleva hasta el extremo la abstracción del Sumo bien metafísico para luego querer entenderlo de un modo psicológico; este es el terreno donde aparecen las recriminaciones provenientes de la pereza y la infidelidad del hombre.

Pero una vez que se admite que el hombre fue creado libre -y esta doctrina fue robada por el pensamiento moderno (sobre todo Fichte, Schelling, Hegel) con intención de distorsionar el sentido de Dios y preparar su negación- se debe admitir que puede elevarse y aceptar la gracia que le ofrece Cristo, transformando el mal en bien y las tentaciones de pecado en ocasión de virtud y de santidad, con la protección de la Majestad divina y de los ángeles y bajo el ejemplo de los mártires y santos.

Así, la existencia terrible, escalofriante y casi desesperanzadora del mal no es una acusación contra Dios, sino una condena del Príncipe del mal. Y más aún cuando se trata de determinados pecados externos, de extrema malicia, como los que van desde la difusión de las herejías a la ferocidad de las torturas de los inocentes en los *lager* nazis y marxistas (que jamás debemos olvidar)... pasando por la vileza de ministros y prelados cristianos o católicos que han tenido miedo -como en Italia- de combatir y hacer combatir abiertamente (*como manda el Evangelio*) contra la aprobación de la infame ley del divorcio (1974) y de aquella incomparablemente más infame del aborto (1976)[44]. Y, ya que estamos hablando de la Italia de la *dopoguerra*, debemos afirmar que esta ley, incluso por los términos ambiguos y laxistas en los que fue redactada, viola todo derecho humano y divino, es el atentado más vil y violento cometido contra los más inocentes y los más indefensos, y es un delito para el cual no existe pena humana proporcionada[45]. Se debe observar que incluso dentro del partido -si bien la mayoría votó en contra

(¿pero no fueron las ausencias y las traiciones de la DC las que posibilitaron la diferencia necesaria para la aprobación de la ley?)- las reacciones fueron mínimas. Los de la prensa católica se limitaron a los lamentos de costumbre: ninguna reacción o demostración de pública protesta, ningún pedido de testimonio cristiano del *Referendum*. Luego, como ya se sabe, siguió la captura y el cruel asesinato de Aldo Moro el 6 de mayo de 1978 y la conmoción de toda Italia, la laica y la eclesiástica (como correspondía), y su recuerdo cada aniversario. Pero de todos los niños inocentes, asesinados a millares por médicos que Hipócrates había declarado que sólo debían salvar, de ellos ninguno habla y ninguno jamás hablará.

¿Hay algo que nosotros, espectadores doloridos e impotentes ante tanta infamia, obra de políticos, podemos hacer? Y es una infamia cualificada, una mancha que todos los perfumes de Arabia no podrán limpiar, cuando se piensa que el Presidente Leone, que no tuvo el valor cristiano de renunciar al cargo antes que firmar la tremendamente inicua ley[46], poco después renunció por cuestiones de interés personal. Pero no sólo el enorme y poderoso aparato eclesiástico no hizo nada excepto lamentarse como de costumbre, sino que los así llamados «grupos de disenso» por una parte y los grupos de acción, de base, de oración, aún aquellos verbalmente más combatientes de «Comunión y Liberación», todos quedaron en sus casas, sin sombra de una protesta eficaz, sin ningún grito de amor o de dolor por aquel dolor o por la injusticia universal que ciertamente hubiera sacudido un poco las conciencias.

---

del Consiglio), Anselmi (Ministro della Sanità), Bonifacio (Guardasiglilli), Morlino y Pandolfi (Ministro del Bilancio). ¿No es esto traicionar abiertamente el Evangelio? Sólo el cardenal Benelli, arzobispo de Florencia, acusó públicamente la propia debilidad -durante una Misa celebrada en la Iglesia de la S. Annunziata los primeros días de marzo de 1976 (tengo la noticia que apareció en L'*Avvenire*).- En este tema me permito aconsejarles el estudio: *La trappola del compromesso storico*, Roma, Logos, 1979.

[45] No hablamos de la «pena ecclesiástica» que está en vigencia.

[46] Fue publicada en la *Gazzetta Ufficiale*, n. 40, como: Ley 22 de mayo de 1978, n. 194: «*Norme per la tutela sociale e dell'interruzione volontaria della gravidanza*», a p. 3642b-3646b. Comienza así: «La Camera dei Deputati ed il Senato

¿Acaso no es esto para Italia (llamada) católica un hecho mucho más grave, después de dos mil años de Cristianismo, que la masacre realizada por un rey sanguinario contra alguna decena de niños inocentes? Herodes y sus soldados no eran cristianos, y no habían subido al poder portando un escudo cruzado, como Andreotti y sus compañeros firmantes, diputados y senadores ausentes al momento de votar bloqueando el infame voto... ¿Y por qué entonces esta vez el Ing. Tonini, que se escandalizó tanto por el episodio evangélico hasta agarrárselas contra Dios, no escribió (a nosotros no nos consta) ni siquiera una cartita de protesta contra esta infamia cometida por la sociedad italiana?

El ateísmo no tiene palabras para aliviar el dolor, para sacudir a quien comete injusticias... porque no admite nada más que lo finito, porque niega el horizonte nuevo del amor y de la justicia infinita, porque rechaza la paternidad de Dios, la redención del Hijo y la santificación de amor del Espíritu Santo. El ateísmo marxista no tiene nada para oponer a la ley *guerra de todos contra todos*, que es la ley de la historia (también contemporánea), no tiene nada para oponer salvo la retórica del materialismo dialéctico y del materialismo histórico, o sea la ley del dominio de la fuerza, que es la lucha de clases, lo cual no es otra cosa que sancionar el dominio del mal, la legitimidad del odio y de la venganza y por lo tanto la ley del materialista Hobbes del *bellum omnium contra omnium*. Y ahora los pueblos libres, también Italia, condenan con protestas y sanciones la opresión en Polonia de parte de una minoría comunista gobernante sobre la asociación que agrupa la mayoría de los trabajadores (Solidarnosc), y la presión soviética sobre las pobres y empobrecidas naciones satélites; ¿pero qué es esta opresión en comparación con el aborto admitido en casi todas estas naciones?

Nadie más que Dios puede brindarnos su ayuda ante el mal -que trabaja

---

della Repubblica hanno approvato; - *Il presidente della Repubblica - promulga*, la seguente legge»: (3642b). No vamos a entrar, obviamente, en el examen particularizado de esta infame ley.

[47] A. CAMUS, *Actuelles* I, in *Essais*, Paris, N.R.F., 1965 (pubbl. da Bibl. de la Pléiade), p. 373s.

[48] Paris, N.R.F., 1951. Nos permitimos observar, obviamente con la debida

desde el principio y trabajará siempre en la vida del hombre sobre la tierra-, y nos la ha dado abundantemente con la Encarnación. Nos presta siempre su ayuda y nos asiste siempre con su gracia para que podamos seguir el ejemplo de Cristo nuestro modelo: así, asumir el dolor de la vida y la misma muerte, se convierte en un acto de amor a Dios. El problema del mal entonces puede encontrar una respuesta sólo en Dios, admitiendo la existencia de un Dios que ha creado libre al hombre, quien ha abusado de su libertad para pecar, para rebelarse contra Él. Pero Dios, por su infinita misericordia, le ha ofrecido en Jesucristo la posibilidad de salvarse del pecado con la gracia y de vencer la muerte con la resurrección de la vida eterna.

III. ¿El ateísmo inevitable?

Más a fondo que Tonini en el análisis del mal se ha aventurado, con profunda y apasionada conciencia existencial, Albert Camus en su obra de protesta contra el mundo moderno: también ateo, es coherente en sus especulaciones al seguir la autodestrucción del hombre que se produce por la negación de Dios. Él no se detiene en el episodio de los pequeños asesinados por el sospechoso y cruel Herodes, de quien (me parece) ni siquiera hace mención, sino que intenta englobar el mal en su totalidad, es decir, el hombre en la desintegración de todos los valores, en el suicidio tanto físico como moral, en la degradación o autodestrucción que el progreso de la civilización produce en el ser humano.

También su punto de partida es humanista y más precisamente anticristiano ya que imputa al cristianismo, sin preámbulos (sin los preámbulos de la perversión de la libertad del hombre expuesta en la Biblia), la avalancha de desventuras caídas sobre el hombre, o sea de haber puesto la realidad del hombre bajo el signo del pesimismo: «No soy yo quien ha inventado la miseria de la creatura, ni las terribles fórmulas de la maldición divina. No soy yo quien creado ese *Nemo bonus*, ni la condenación de los niños sin bautismo. No soy yo quien ha dicho que el hombre era incapaz de salvarse solo y que en el fondo de su degradación no cabía esperar en otra cosa que en la gracia de Dios»[47].

Camus había trabajado en su juventud en una "exercitatio", que llevaba por título *Entre Plotin et Saint Augustin*, para obtener el diploma de estudios

superiores; y este trabajo de investigación dejó en su espíritu una huella profunda que quedó expresada con inusitado vigor en su obra principal titulada *L'homme revolté*[48], en la cual da a conocer la característica del hombre contemporáneo. Dicha rebelión ("revuelta") tiene sus raíces y matriz en la contradicción insuperable en que se encuentra la existencia por donde quiera que se la considere: pesimismo radical, total, insuperable ... que supone una especie de maldición metafísica, allende y anterior al tiempo. Para Camus el hombre es absurdo, una definición que él retiene más exacta que la cristiana -para la cual el hombre es un pecador-, y que la marxista -según la cual el hombre es un ser explotado-, dos concepciones que finalmente se resuelven, si bien en modos diversos, en optimismo.

Respecto al Cristianismo en particular, Camus no sólo pone distancia sino que invierte la situación. Capta con exactitud el punto de vista cristiano: «Si el cristianismo es pesimista respecto al hombre, es optimista respecto al destino del hombre». Pero aquí se impone una *distinción* decisiva: es optimista para el cristiano coherente que cree en Cristo y vive en su gracia, es pesimista para cualquiera que rechaza, se burla o traiciona a Cristo (o sea para todo aquel que no lo acepta como Hijo de Dios y Salvador suyo). Para el cristianismo el hombre es una dualidad, no sólo de cuerpo y alma, sino también en su capacidad de bien y de mal; y es aquí donde se decide el "destino humano". Y es también aquí donde brota el equívoco de la siguiente fórmula de Camus: «¡Pues bien!, yo diré que, pesimista en cuanto al destino humano, soy optimista en cuanto al hombre. Y no en nombre de un humanismo, que siempre me ha parecido insuficiente, sino en nombre de una ignorancia que trata de no negar nada»[49].

Toda esta argumentación no tiene sentido y esto no sin motivo, ya que en lugar de ir a la raíz del pecado como primer mal, Camus, que se declara

---

distancia, que el negativismo radical que Camus ve en la reflexión existencial, no es más que la *facies externa*, esto es, el efecto inmediato del ateísmo radical conexo al *cogito moderno* cuyas primeras raíces, sin embargo, se remontan más lejos en el tiempo.

[49] A. Camus, *op. cit.* p. 374.

[50] *Ibid.*

[51] ¿Por qué Sócrates y no también -y sobre todo- Cristo?

ateo, no tiene ninguna solución y entonces se lanza contra los cristianos. Camus es, entre los modernos, el escritor que con mayor seriedad ha afrontado el problema del mal, pero partiendo de una posición atea, no puede encontrar más que el vacío y la insignificancia, por donde se lo mire.

También fluctúa en el equívoco, a pesar de la buena intención, la afirmación siguiente:

«Y respecto a mí, es verdad que me siento un poco como aquel Agustín antes de su conversión cuando decía: 'Yo buscaba de dónde venía el mal y no podía salir de ese dilema'. Pero también es cierto que yo sé -junto a otros que piensan como yo- lo que es necesario hacer, si no para disminuir el mal, al menos para no aumentarlo. No podemos impedir quizá que este mundo sea aquel donde los niños son torturados; pero podemos disminuir el número de los niños torturados. Y si vosotros no podéis ayudarnos en ello, entonces quién podrá hacerlo en el mundo?»[50].

De todos modos me parece legítimo el llamado que hace invitando a los creyentes al "diálogo", a no dejar solo a Sócrates[51], ni a los pocos solitarios que quedan horrorizados por tantos males injustos y crueles en el mundo (de Rusia a Vietnam, de Camboya a Angola...).

Pero es gratuita la interpretación que hace de la respuesta cristiana, la cual, según su parecer, «no se puede agotar en una fórmula de compromiso o en una encíclica: es esto un modo, como tantos otros, de manipular la historia». Puede darse, y admitirlo no es en absoluto una herejía, que también la Iglesia visible tenga sus lagunas, e incluso sus culpas, en la gestión de las cosas humanas; pero la Iglesia, en todo lugar donde ha predicado el Evangelio, ha predicado la paternidad de Dios y el amor al prójimo, que es el fundamento para socorrer al que sufre, sin hacer distinción entre niños y adultos[52]. ¿Pueden hacer algo semejante aquellos "solitarios" destacados por Camus, que son y se declaran *sin fe y sin ley*? ¿De dónde nace el vínculo entre ellos y los que sufren? ¿Dónde está la obligación de que surja del fondo de la conciencia y se

[52] "... pour les enfants et pour les hommes" p. 375.

[53] Además de los grandes Santos de la caridad, como por ejemplo San Juan de Dios, San Vicente de Paúl, San José Benito Cottolengo, Don Orione ..., el reportero

convierta en un imperativo *real* de auténtico *don de sí* y no de mera legalidad racional?

Su pensamiento sobre este punto se capta mejor en la respuesta a una entevista sobre las obligaciones de un profesional y sobre todo de un escritor: el reportero exaltaba la obra del Dr. Rieux, quien se había empeñado con alma y cuerpo por eliminar el sufrimiento humano[53]. La respuesta de Camus es sin duda sincera pero demasiado árida, abstracta y sin compromisos: «El obstáculo infranqueable me parece ser, en efecto, el problema del mal. Pero es también un obstáculo real el humanismo tradicional. La muerte de los niños indica la arbitrariedad divina, pero existe también el asesinato de los niños que traduce la arbitrariedad humana. Estamos acorralados entre dos arbitrariedades. Mi posición personal, en la medida que ella pueda ser defendida, es la de estimar que, si los hombres no son inocentes, son culpables sólo de ignorancia»[54]. Pero esto no es otra cosa que un retorno a Sócrates. Camus, es verdad, recuerda también la presencia histórica del cristianismo, pero admite que para realizar esta tarea «... cualquier cristiano inteligente elegirá el marxismo». Esto es un modo periodístico de tratar el tema; de hecho, Camus, a diferencia de Sartre, no es tan afectuoso con Marx y los marxistas. Más concluyente es la siguiente observación : «Esto en cuanto a la doctrina»[55]. Sigue a continuación un juicio difícil de descifrar (al menos para mí) sobre la Iglesia: «Queda la Iglesia. Pero yo tomaré en serio a la Iglesia cuando sus pastores hablen el lenguaje de todo el mundo y vivan ellos mismos la vida peligrosa y miserable que afecta al mayor número de hombres»[56].

Por mi parte -y lo he escrito en una respuesta a un ataque contra la Iglesia de P.P.Pasolini[57]- no tendría objeciones para aceptar la hipótesis: no será el que suscribe, pobre autodidacta, y luego de la caída del poder temporal (de la Iglesia), quien defienda ciertas grandezas (*grandeurs*) que se

---

podía dar el nombre del Apóstol de los leprosos, el P. Damián.

[54] p. 380.

[55] Pero Camus no ha siquiera incursionado en la doctrina del cristianismo, limitándose a decir de él que es *una religión total* (remarcado del mismo Camus), sin decir más nada. Entiendo que una entrevista no puede tomarse como un tratado

mostraron no sólo inútiles sino incluso escandalizantes en la Iglesia a través de la historia, de lo cual, por otra parte, luego del Vaticano II, se debería tener una mayor conciencia. Pero el problema de fondo es otro y Camus ni siquiera lo sospecha, y es que la Iglesia tiene una misión sobrenatural: la continuación y aplicación de la obra de Cristo de salvar al hombre del pecado y de la condenación eterna. Para el hombre de fe éstos no son "fantasmas", sino las "últimas" y por eso mismo las primeras y más verdaderas realidades. Por esto el cristianismo no es un simple evento histórico universal, como el marxismo, sino aquello que conduce al hombre hacia un espacio distinto y para un destino eterno.

Debo confesar que atrae el estilo de diatriba de Camus, hombre radical que no fluctúa entre ideologías opuestas como lo hace Sartre entre anarquía y comunismo. Gusta asimismo su respeto por el hombre en cuanto tal, sin distinciones, al modo del "hombre común" de Kierkegaard. Agrada también -y diría sobre todo- la afirmación radical de una libertad radical, que él -como ahora veremos- llama derecho de rebelión. Pero Camus no ha llevado hasta sus últimas consecuencias este concepto, el cual constituye la exigencia moral primordial de la que ha surgido el pecado, y del pecado todos los males.

La "revuelta", la rebelión, la protesta o también la contestación ... como ha sido llamada por los movimientos juveniles de 1968 es la "respuesta" al *mundo absurdo*, al absurdo del mundo y al mundo del absurdo, que ha sido transmitido por la cultura y la civilización occidental y en particular por el pensamiento moderno. En la tesis introductoria, la denuncia de la inversión

---

de Teología, pero este modo de responder es, sencillamente, una burla. Como lo es también la definición de la Fe que en la entrevista se dice que "... es menos una paz que una esperanza trágica". O sea, si entiendo bien, una esperanza sin éxito, una falla. ¿Es serio esto, dicho para alguien que se proclama: "Yo no soy cristiano" (p. 380)?

[56] p. 380.

[57] Cf. "¿Chiesa morente o Chiesa nascente?", *Gente* 44, 1974, 7ss.

[58] *L'homme révolté*, in *Essais*, ed. cit., 413; ed. 1951, 13.

[59] *Op. cit.*, in *Essais*, 415; ed. 1951, 15.

[60] Cfr. S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale* (1850). La primera parte muestra

radical de la situación humana es de una precisión escalofriante: «Existen crímenes pasionales y crímenes lógicos. La frontera que los separa es incierta. Pero el código penal los distingue, muy cómodamente, por la premeditación. Estamos en el tiempo de la premeditación y del crimen perfecto. Nuestros criminales no son más aquellos niños desarmados que invocaban el amor como excusa; por el contrario, son adultos, y su coartada es irrefutable: es la filosofía, que puede servir para todo, hasta para convertir a los asesinos en jueces»[58]. Parece escucharse las descaradas autodefensas de los calculadores asesinos de hoy. En la época moderna, por tanto, ha ocurrido un hecho único que ha cambiado el rostro de las humanidad, y su formulación, por increíble que pueda parecer, es la siguiente: mientras antes la crueldad, el engaño, la violencia ... podían reivindicar una propia coherencia, en la actualidad -una vez que la civilización ha sido sometida al dominio de la ideología- lo que domina es "el absurdo"; es en torno a este concepto (?), o mejor, a esta realidad existencial, que gira todo el análisis de Camus. Esta noción de absurdo es el punto de contacto con el pensamiento moderno; y Camus habla preferentemente, más que de "noción", de "sentimiento de lo absurdo". La tesis general, entonces, quedaría expresada como sigue: «El sentimiento de lo absurdo, cuando se pretende ante todo extraer de él alguna regla de acción, hace del homicidio al menos algo indiferente y, en consecuencia, posible. Si no se cree en nada, si nada tiene sentido y si no podemos afirmar ningún valor, todo es posible y nada tiene importancia. Sin pro ni contra, el asesino ni está equivocado ni tiene razón. Se puede avivar el fuego de los crematorios como así también sacrificarse en el cuidado de los leprosos. Malicia y virtud son producto del azar o del capricho»[59].

La lección de Camus es importante porque nos muestra sin término medio el callejón sin salida de la contradicción y del absurdo en el que se ha metido el hombre moderno. Es verdad que su dilema, de origen dostoieskiano: o suicidio u homicidio, me parece artificioso, porque no es extraño -como leemos casi a diario- que los dos fenómenos pueden darse juntos. El problema esencial es el del "significado" (*Sinn*), o sea de "dar un significado" (*Sinngeben*) a la vida y para hacer esto son necesarios unos "contrafuertes"

---

que el yo puede ejercer su libertad, únicamente fundándose sobre el "principio que

sea *a parte ante* como *a parte post*, esto es principios trascendentes, sobre los cuales la libertad pueda hacer su elección desafiando el nihilismo. Juzgar absurdo y contradictorio tanto el suicidio como el homicidio como hace Camus, y relegar por lo mismo la existencia humana a la contradicción del absurdo, es demasiado poco, aún cuando se apoye con la fineza bien reconocida de escritor (Premio Nobel) en algunos de los máximos escritores filosóficos de los "Sette-Ottocento": Sade, Stirner, Hegel, Marx, Nietzsche, Rimbaud, Proust ... y sobre todo en Iván Karamazoff, el nihilista filosofante de Dostoiesvsky....

Es sorprendente la sordera y casi ausencia que también Camus, como todos los existencialistas de izquierda, muestran por Kierkegaard, el cual ha establecido, con un análisis nunca antes realizado sobre la esencia de la libertad y contra todos los fatuos optimismos y pesimismos de la filosofía alemana, de Kant a Shopenhauer, que el nihilismo moderno, no admite más que una única alternativa: *o creer o desesperar*[60]. Pero Camus tiene perfecta razón cuando afirma que toda esta situación de desorientación universal, "esta contradicción esencial", como justamente la llama, debe ser «... una vivencia, un punto de partida, lo que equivale en el campo de la existencia a la duda metódica de Descartes»[61]. Al *cogito*, en efecto, le corresponde por una parte, sobre el versante metafísico, el *ateísmo*, esto es la negación de Dios; y sobre el versante existencial del hombre le corresponde el *nihilismo*, que puede tener múltiples derivaciones, pero todas ellas conducentes a la insignificancia; no siempre culminando en el suicidio y el homicidio, pero siempre causando indiferencia, enojo, insignificancia, vacío...

Una tercera importante observación, como consecuencia inevitable del nihilismo moderno, o sea de la negación del Absoluto personal que es

---

la ha puesto", o sea haciéndose un "Yo teológico"; la segunda parte expone la inevitabilidad de elegir entre desesperación y fe, es decir, la fe histórica del cristianismo. Aquí está pues, el problema esencial, cualquiera sea la reflexión que la filosofía contemporánea continúe realizando sobre las "culturas" que proliferan continuamente.

[61] *L'Homme absurde*, *Essai*, 417; ed. 1951, 19

[62] *Essai*, ed. cit. 765. Poco después en una nota, Camus llega a reconocer a Marx "... el método crítico más válido", aun cuando le refuta el "mesianismo utópico"

Dios, es la transformación o inversión de la relación de los hombres entre sí que no están tomadas de la antítesis, que subyace en el fondo y a modo de fundamento de la libertad, entre verdadero y falso, entre justo e injusto, sino en términos de violencia, o sea de la relación entre opresores y oprimidos. Así, la libertad como la verdad, se encuentran y se identifican en la voluntad de poder: Hegel - Marx y Nieztsche como luego Engels - Lenin - Stalin - Hitler... se encuentran sobre la misma trayectoria. De aquí se puede comprender, es decir, no despierta gran asombro, la respuesta del mismo Camus en las *Lettres sur la révolté*, que sirven de comentario al *Homme révolté* donde se lee: «cuando el Hombre rebelde exalta la tradición revolucionaria no marxista no niega la importancia ni los logros del marxismo»[62]. Sobre la inconsistencia de semejantes consideraciones, se comprende que Albert Camus, en el discurso oficial de la entrega del Premio Nobel en Uppsala (14 de diciembre de 1957) haya centrado el valor ideal de su obra en la defensa de la libertad de la obra de arte, pero es vano y carente de fundamento proclamar que «... el valor más calumniado en la actualidad es, ciertamente, el valor de la libertad»[63]. Todo el áulico discurso gira complaciente en torno a este principio; una conclusión extraña, o sea de mero estetismo imprevisible después de las encendidas y sinceras páginas de *L'Homme révolté*.

Debemos reconocer que el existencialismo contemporáneo en sentido directo y el marxismo, si se quiere, en sentido oblicuo tienen el mérito de haber advertido, o mejor, de no haber eludido, el problema del mal. Pero se han limitado, o bien a describirlo y adornarlo con análisis literarios y pseudo-filosóficos o bien a invertir el sentido del mismo. Así, el existencialismo se escandaliza y denuncia la violencia como negación de la libertad y el marxismo la exalta como indispensable en el ejercicio de la libertad (lucha de clases). Y ésta es una solución que no es solución, puesto que hace hipótesis sobre el futuro en cuanto tal; y que, además, por el despertar sociológico de

---

(*ibid.* 766 nota).

[63] *Essai*, ed. cit., 1082.

[64] J. P. SARTRE, *Descartes*, Paris 1946, 47 s.

[65] Sigo el texto del vol.: VOLTAIRE, *Philosophie La Renaissance du Livre*, Paris, s.d.

su ateísmo radical no es ni puede ser la esencia del pensamiento moderno. Esto la ha notado muy bien Sartre en el ensayo magistral sobre Descartes -que es quizás teoréticamente su escrito más claro y perfecto- cuando comenta el voluntarismo absoluto cartesiano: «aquí se descubre el sentido de la doctrina cartesiana. Descartes ha comprendido perfectamente que el concepto de libertad encerraba la exigencia de una autonomía absoluta, que un acto libre era una producción absolutamente nueva de la cual el gérmen no podía estar contenido en un estado anterior del mundo, y que, por consiguiente, libertad y creación no eran más que una misma cosa. La libertad de Dios, aún cuando fuese semejante a la del hombre, pierde el aspecto negativo que ella tenía bajo su envoltura humana, ella es pura productividad, es el acto extratemporal y eterno por el que Dios hace que haya un mundo, un Bien y Verdades eternas. Desde entonces la raíz de toda Razón debe buscarse en las profundidades del acto libre, la libertad es el fundamento de la verdad de las cosas, y la necesidad rigurosa que aparece en el orden de las verdades es sostenida por la contingencia absoluta de un libre arbitrio creador»[64].

Así, para el hombre común, el problema del mal no sólo no ha sido resuelto en su situación presente, sino que directamente ha quedado comprometido; se entiende el mal de hoy, de este hombre, en esta situación... y el mal del hombre como sujeto responsable, como persona que no tiene sólo deberes hacia el Estado o hacia tal partido sino también derechos. Pero todas estas cosas ya son palabras completamente inútiles, pálidos recuerdos de tiempos teocráticos y de cuando se creía que Cristo era verdaderamente Dios, y por eso mismo Juez; y verdaderamente hombre, y por eso ejemplo para nosotros e intercesor nuestro ante Dios. Resolver el problema del mal sólo es posible con y en la fe, y más que hablar de resolver es mejor recurrir a fórmulas de acercamiento, a semejanza de Cristo, a "... esclarecer, iluminar, prever..." para comenzar -como dice el Evangelio e insiste Kierkegaard con toda la tradición cristiana- a obrar con la fe, a resistir con la esperanza y a sufrir con el amor.

El problema del mal no admite, pues, ninguna solución puramente filosófica: la solución que de él han dado los diversos sistemas, sean optimistas

---

[66] Parece que Voltaire quisiera aquí excusar el optimismo de Leibniz y de

o pesimistas, son simples invenciones de un *deus ex machina* que no significan nada para el hombre existente, y que incluso lo ofenden.

Hemos comenzado afirmado que la existencia del mal es la única objeción consistente, sobre el plano exitencial de la libertad, contra la afirmación de la existencia de Dios. Ahora podemos concluir, después de la exposición de la perspectiva filosófica más reciente y más sensible, que sólo en la perspectiva de la fe cristiana el mal recibe un sentido y una solución positiva de salvación para el hombre y para todo hombre. Por tanto -por paradójico que pueda parecer- nuestra conclusión es que justamente la existencia del mal en la historia del hombre, sea como individuo sea como sociedad, se transforma, en la reflexión de la fe, en prueba y exigencia, más aún en la certeza absoluta de la existencia no sólo de un Dios, primer Principio, sino del Verbo que se ha unido a cada uno de nosotros por la gracia y, en fin, del Amor que en de modo nos ha sido comunicado más allá de todo mérito y medida. Es así que en el Nuevo Testamento se lee que "... nuestro dolor se transformará en gozo" (*Jn* 16, 31) incluso en esta vida.

De manera que la filosofía no resuelve, no puede resolver, el problema del mal; peor aún, ha hecho de todo para oscurecerlo confinándolo al no ser. La fe bíblica y especialmente cristiana, en cambio, lo ilumina desde todas las dimensiones de la existencia, del cuerpo y del espíritu, como pena del pecado que se convierte en itinerario indispensable de purificación y de elevación de la libertad corrompida.

Y la solución última se dará justamente en aquello que para el ateo es el supremo mal, es decir en la "hermana muerte", más allá del tiempo y de la historia. Será el día del Apocalipsis final cuando, dispuestos como corona en torno a Cristo, los mártires y entre ellos en primer lugar los Santos Inocentes, alzarán hacia Él sus palmas clamando: "Has vengado nuestra sangre" (*Ap* 19, 2). Ellos "son aquellos del Quinto Sello, las almas de los degollados a causa de la Palabra de Dios y del testimonio que habían dado. Y gritaron con fuerte voz diciendo: «¿Hasta cuándo, oh Señor, Santo y Veraz, vas a estar sin hacer justicia y sin vengar nuestra sangre sobre aquellos que habitan la tierra?» Entonces fue dado a cada uno un vestido blanco y les fue dicho que esperasen todavía un breve tiempo hasta que se completara el número de sus consiervos y hermanos que iban a ser muertos como ellos" (*Ap* 6, 9-11). Y la

última invocación: "¡Amén! ¡Ven, Señor Jesús!" (*Ap* 22, 20).

Voltaire quédo impresionado sobremanera por el terremoto de Lisboa que en noviembre de 1755 hundió casi completamente aquella ciudad. Pero cuantas otras ciudades fueron hundidas en los siglos anteriores, en tiempos más cercanos a nosotros y durante la misma existencia de muchos de nosotros, incluso de quien escribe, como ya se dijo al comienzo. Pero Voltaire no concluye ni en la desesperación ni en la negación de Dios. Su *Poéme sur le désastre de Lisbonne*[65] sigue siendo un texto clásico cuando se quiere afrontar en el plano existencial el problema del mal.

"¡Todo es bien!", afirma el racionalismo: pero esto tiene validez en el orden metafísico (*ens et bonun convertuntur*)[66], mientras en la tierra el bien está siempre mezclado con el mal y el placer con el dolor. ¿Es mayor el bien que el mal, el placer que el dolor? Voltaire no se plantea el problema y tampoco nosotros lo planteamos, puesto que ¿quién sería capaz de dar una respuesta adecuada y accesible para nosotros mortales, sometidos a todos los accidentes de la existencia e *in primis* a la fuerza ciega de la naturaleza? La respuesta de Voltaire no deja dudas y tiene incluso resonancias bíblicas, ya sea en los tonos de miseria como en los de esperanza: el mal no puede ciertamente venir de Dios. ¿Y entonces?

«O el hombre ha nacido con capacidad y Dios castiga su raza; o este dueño absoluto del ser y del espacio, sin cólera, sin piedad, tranquilo, indiferente, hace surgir de entre sus primeros decretos el torrente eterno; o la materia informe, rebelde a su dueño, tiene en sí defectos necesarios como ella; o bien Dios nos prueba, y esta permanencia en la vida mortal no es más que un paso estrecho hacia un mundo eterno. Nosotros sufrimos aquí dolores pasajeros: la muerte es un bien que termina con nuestras miserias. Pero cuando saldremos de este paso

---

Pope, muy admirados por él, mientras ataca, al mismo tiempo, el determinismo mecanicista de B. Spinoza: "Era necesario que fuese un Sofista hinchado de un orgullo estúpido, para no reconocer la Providencia cada vez que respiraba y que sentía palpitar su corazón" (VOLTAIRE, *Nouveaux Mélanges*, IV partie, Paris, 1770, 287).

[67] *Poéme sur le désastre de Lisbonne*, ed. cit., p. 235.

horrible, ¿quién de nosotros tendrá pretensiones de merecer la felicidad?»[67].

¿Se trata de una esperanza que se encuentra ya en los umbrales del cristianismo? Si no lo ha sido para Voltaire (¿quién sabe?), puede serlo para los lectores de nuestro tiempo, cuando la razón ha visto caer en medio siglo todos sus ídolos.

Retengamos, entonces, con el consenso del desprejuiciado Voltaire que el ateísmo, de cualquier modo que se presente, es imposible en la esfera existencial, la cual es esencialmente aspiración a la Verdad y al Bien Supremo. La existencia de un elemento existencial para elevarse a Dios, para soportar el mal, para aceptar la muerte como un "paso", una llegada a la vida y a la felicidad sin fin ... es indispensable.

Y este elemento que se encuentra en la fe en el Resucitado, como ha puesto de relieve con fuerza la Teología contemporánea, se convierte en algo decisivo y totalmente persuasivo según lo asegura San Pablo: "Si Cristo no resucitó, vana es vuestra fe; y vosotros estáis todavía en vuestros pecados. Y por tanto, también los que murieron en Cristo se perdieron (...) Pero del mismo modo que en Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo" (*I Cor* 15, 17-22).

Traducción del italiano realizada
por el R.P. Lic. Elvio Fontana, V. E.

LA REVELACIÓN CRISTIANA

por el R.P. Dr. CORNELIO FABRO

Publicamos este artículo del P. Fabro, escrito en 1972, que apareció en *Momenti dello Spirito*, Asssi 1983, pp. 308-313. Aunque escrito hace 26 años, no ha perdido en nada su actualidad, tanto en la descripción de los problemas como en la propuesta de los remedios a la situación actual del pensamiento. Más aún, una especial utilidad tiene para nosotros su reflexión, en estos momentos en los que el magisterio de Juan Pablo II nos ha recordado la unidad y subordinación que se da entre la fe y la razón: "El hombre con la luz de la razón sabe reconocer su camino, pero lo puede recorrer de forma libre, sin obstáculos y hasta el final, si con ánimo sincero fija su búsqueda en el horizonte de la fe. La razón y la fe, por tanto, no se pueden separar sin que se reduzca la posibilidad del hombre de conocerse de modo adecuado a sí mismo, al mundo y a Dios. No hay, pues, motivo de competitividad alguna entre la razón y la fe: cada una está dentro de la otra; y cada una tiene su propio espacio de realización" (*Fides et ratio*, 16-17).

Es indudable que el cristianismo ha producido una ruptura en el ámbito de la conciencia humana gracias a aquella que ha sido luego llamada y ha sido asumida como la idea capital del hombre moderno: la persona y su libertad. En efecto, el concepto de persona, como espíritu finito subsistente y sujeto responsable de los propios actos es un concepto totalmente desconocido para el mundo clásico, en el cual el hombre estaba atado al destino y arrastrado, sin posibilidad de apelación, por el juego de las fuerzas cósmicas y políticas. Por el contrario, con el cristianismo –como ha reconocido el mismo Hegel–, el hombre es creado a imagen de Dios y no hay diferencia entre libres y esclavos: el hombre es ya libre en cuanto hombre y no solamente en cuanto griego o romano, en cuanto noble o rico. Los Padres griegos (especialmente Gregorio de Niza) y en el Medioevo Santo Tomás de Aquino vieron la fuente de la libertad en el tema bíblico que nos revela que el hombre, en su núcleo espiritual, ha sido creado *ad immagine* de Dios (*Gn* 1,16ss.) y por tanto

afín a Dios.

La teología cristiana, especialmente gracias a la reflexión del Doctor de la gracia, San Agustín, vio en el pecado la herida más profunda de la libertad, la inclinación del hombre a la concupiscencia y al error, de lo cual había sido liberado mediante la Redención y la gracia de Cristo. En efecto, el objetivo del mensaje cristiano es ante todo revelar por una parte la gravedad del pecado, que ha separado al hombre de Dios, y por otra parte mostrar la infinita misericordia de Dios al enviarnos el Salvador con la Encarnación. Es en este marco del pecado y de la gracia, de la perdición y de la redención o salvación en Cristo donde el hombre se enfrenta o se encuentra con Dios, es decir, decide acerca de los logros de su libertad y por ende de su existencia.

El hombre moderno ha ido perdiendo gradualmente, hasta quedar sin sentido, la cohesión sagrada y social con la Iglesia como Cuerpo Místico y presencia histórica de salvación para el hombre en el tiempo: por tanto, se trata ahora de recuperar todos los conceptos cristianos fundamentales de su estado de olvido teológico, causado primeramente por la filosofía y luego por la ciencia. Ahora es el momento de la técnica, la llegada del *homo faber*, que ha ligado la conciencia a los instrumentos y a las máquinas en una proyección imparable en el tiempo y en el espacio cósmico con un delirio pragmático. Para salvarse el hombre debe hacer aquello que Heidegger llama el "paso atrás" (*Schritt zurück*), es decir (de modo distinto de Heidegger) debe reencontrarse y volver a ubicarse "delante de Dios" en Cristo para recuperar el sentido originario de la fe. Se trata por lo tanto de aclarar ante todo el horizonte teológico fundamental de las relaciones entre razón y fe. Haremos referencia solamente a su significado elemental para el hombre moderno.

El problema de las relaciones entre fe y razón, en la cultura de Occidente, puede ser llamado correctamente un *nido* de dificultades sin fin, y se presenta como el *nudo* de todos los problemas acerca de la resolución última de la verdad de la existencia para el hombre itinerante

en el tiempo. Pero para el cristiano –y para el teólogo en particular, ya que es la guía y el buen Samaritano en este viaje que toca en su extremo el cielo y el infierno, o sea que decide el significado y el resultado del problema de la salvación- la relación de razón y fe corresponde al problema del inicio en filosofía, es decir, al problema de la posibilidad de la salvación sobre el plano objetivo del conocimiento y de la apropiación de la "verdad que salva". El binomio de razón y fe refiere, como por círculos concéntricos, a la tensión de filosofía y religión, de ciencia y fe, de razón y revelación, de filosofía y cristianismo, de naturaleza y gracia, de naturalismo y sobre naturalismo... y en su expansión sociológica incluyendo aquella tensión de Iglesia y Estado. Tal binomio muestra por tanto la esencial estructura dialéctica que lo funda y lo define a través de los acontecimientos tan cambiantes de la realidad de la vida del espíritu.

La oposición o distinción de ciencia y fe presenta aspectos múltiples según toda la gama de las actitudes del conocer y del existir. Así parece, en general, que la ciencia y el saber se fundamentan a partir del contenido, de la evidencia de la estructura del objeto; mientras que el creer, la fe, se ubican por su parte en el sujeto y en el empeño de la persona, vale a decir, en el evidencia de un testimonio. De aquí que, mientras la ciencia no concede libertad porque (y cuando) a ella le es necesaria la evidencia del objeto con el cual se hace toda una misma cosa, y no puede hacer otra cosa: la esfera de la fe es una relación de persona a persona y está fundada sobre la libertad, o sea, sobre la evidencia del testimonio y de la autoridad que es llamada –es decir, recibida, aceptada, elegida...- como "suplemento" de la evidencia directa y convincente del objeto. Por tanto, en la ciencia el sujeto busca la seguridad de la inmanencia, es decir, la posesión del propio ser en el mundo, que está fundada sobre la experiencia directa, sobre el cálculo y sobre la verificación de los datos... accesibles a todos. En la fe en cambio está en juego la certeza, la seguridad interior de la trascendencia, o bien de la salvación del propio ser más allá del mundo y del tiempo: una certeza que escapa por definición a toda experiencia y cálculo o comprobación objetiva.

Tal es la certeza interior de la fe en sentido propio, que es la fe divina revelada, la fe como virtud en sentido estricto. Puesto que hay también una fe inmediata natural y una fe humana existencial. Hay una fe natural práctica, que acompaña los distintos conocimientos prácticos y científicos y los integra en la confianza en la razón humana y con el impulso por progresar más allá de los hechos y los resultados para la construcción del edificio de la ciencia. Y hay una fe existencial práctica que sustenta el riesgo de la acción que urge realizar en el presente: es la fe que desea y espera, o sea, que cree y tiene confianza en la colaboración de los demás, en la común participación al progreso del espíritu humano.

Por tanto, parece que la fe, lejos de disminuir la libertad, la lleva a su ápice. Estupendamente dice Santo Tomás: a): "Aquellas cosas que están por su esencia en el alma, son conocidas por conocimiento experimental, en cuanto el hombre percibe por los actos los principios intrínsecos; así como percibimos la voluntad al querer, y la vida en las operaciones vitales". b): "Pertenece a la razón de ciencia que el hombre tenga certeza de aquellas cosas de las cuales tiene ciencia; y similarmente pertenece a la razón de la fe que el hombre tenga seguridad de aquello respecto de lo cual tiene fe; la razón de esto es porque la certeza pertenece a la perfección del intelecto, en el cual están los predichos dones. Y por esto todo aquel que tiene ciencia o fe está seguro que lo tiene"[1]. Es justamente en el interior del universal humano que surge y se alimenta la subjetividad de la fe natural, cuya consistencia, fuerza o fragilidad está en función de las fuerzas en campo, las cuales siendo intrínsecamente finitas están sujetas a carencias y deficiencias, desilusiones, fallas e incluso traiciones.

Si es arduo el análisis fenomenológico de la fe natural, tanto más parece impenetrable a la introspección la subjetividad propia de la fe histórica sobrenatural: ella es un don de la gracia y es por tanto el objeto

[1] *S. Th.* I-II, 112, 5 ad 1 y ad 2.

propio de la fenomenología de la gracia y también de la vida mística. En efecto, aquí el elemento objetivo, la verdad a creer, trasciende la razón absolutamente y no de modo puramente contingente y provisorio como para la fe natural (como, p.e. hasta el descubrimiento de Colón la existencia de las antípodas). No obstante, también aquí el núcleo dinámico de la fe se apoya en la persona, se actualiza en una relación personal entre el hombre y Dios, que es Verdad infinita, pero en el interior del tiempo y de la realidad temporal a la cual Dios mismo ha descendido para tocar el tiempo (Antiguo Testamento) y para hacerse tocar por el tiempo (Nuevo Testamento), para constituir por ende una nueva relación con el hombre absolutamente nuevo. Una relación que es incomprensible en cuanto al contenido de las verdades que esta relación hace conocer (Trinidad, Encarnación...) pero que es decisiva para la finalidad específica que lo caracteriza: aquella de salvar al hombre del destino de dolor y de pecado, es decir, de sustraerlo de la desesperación y de ofrecerle la salvación y la felicidad. Entonces podemos decir que así como la analogía de nuestros conceptos metafísicos permite aferrar el sentido y la conveniencia de los misterios revelados, igualmente la sed de salvación y de amor, el horror de la muerte y la aspiración a la vida inclinan el espíritu finito a "abandonarse" al Espíritu que es el Amor infinito, porque al amor en su instancia radical no le puede faltar su objeto.

Época de fermentos y de catarsis es ciertamente la nuestra: hoy el pensamiento laico, aquel más coherente con el principio moderno de inmanencia, se ha deslizado con plácida serenidad en el ateísmo en todo el arco de la vida del espíritu. Aquellos teólogos de vanguardia, que desprecian la metafísica y refutan su función auxiliar en la reflexión teológica, se echan encima las categorías existenciales de la extrema izquierda existencialista o de la teología dialéctica e incluso del marxismo sin discriminaciones, y corren el riesgo –y no están lejos- de atribuir al dogma una mera función simbólica: de todos modos, ellos afirman que deben ser expresados y entendidos en función de la experiencia y de la vida vivida, y no con la abstracta terminología clásica que actualmente ya

ninguno entiende. Aquí estamos más allá de la Reforma y de las audaces reflexiones hegelianas ante las cuales debemos alabar la profundidad de los viejos teólogos católicos que se opusieron a la teología protestante que todo lo reducía a pura problemática histórica y exegética.

En nuestros días, por tanto, al menos es este momento, no sólo en el campo protestante sino también en algún sector de la teología católica, se vuelve sumamente difícil (si no imposible) dar al concepto "herejía", por el cual se han combatido todas las batallas de la fe y se ha dividido en los siglos la cristiandad, un contenido y una exigencia precisa. Se tiene la impresión que en todos lados da vueltas una atmósfera de completo desarme de la ortodoxia, como resto histórico de culpas y remordimientos por las guerras de religión, por los procesos de la Inquisición y por el Índice de los libros prohibidos... ¡como para encontrar y ofrecer una reparación a tantos pretendidos delitos contra la "libertad de pensamiento"!

Más aún, el concepto de "ateísmo" es puesto en discusión con hipótesis e interpretaciones que habrían satisfecho ampliamente los apologetas más audaces de la irreligiosidad desde Bayle hasta Sartre. El hecho es sintomático: se aceptan las manifestaciones de cualquier religiosidad, sin especificar, como si fuesen formas auténticas de religión, aunque estén infectadas de monismo y panteísmo y, para la filosofía moderna, de inmanentismo radical; como si la crítica de Feuerbach al hegelianismo y al spinozismo moderno no hubiese advertido el signo. Y para los mismo ateos teóricos, confesos y profesos, se usa la más amplia indulgencia (¡teórico, entiendo!): más aún, se justifica su negación por la insuficiencia y los pretendidos errores del teísmo y por la prepotencia de la teología oficial y del magisterio, hasta llegar a sostener la feliz ocurrencia de que el ateísmo no existe y nunca existió, que no existen ateos, que aquellos que se proclamasen tales no son más que... teístas y creyentes que se desconocen, es decir, que su negación es relativa, o sea provocada, y corresponde por tanto a una afirmación, etc., etc. La literatura religiosa contemporánea se muestra como la más generosa en

estas amenas divagaciones. Se proclama, y parece una exigencia obvia (la encontramos entre los nuestros, llena de interés apologético, en algún teólogo ignorante de los engaños de la semántica filosófica moderna), que si se quiere llevar el mensaje cristiano al mundo moderno, es necesario hablar el lenguaje del pensamiento moderno así como los Padres y los escolásticos –incluido Santo Tomás- lo hicieron en el tiempo que les tocó vivir. No existe para estos, en general, una trascendencia de la verdad y una trascendencia de la salvación: en la escuela de Bultmann estos teólogos (parecen en continuo aumento, especialmente entre los jóvenes) han aprendido a relacionar los dogmas y las verdades religiosas con la raíz común del mito, retomando más o menos inconscientemente el tema del humanismo laico del *Quattrocento* sobre la convergencia e igualdad de todas las religiones.

Es claro que en tales perspectivas no existe más el problema de las relaciones entre fe y razón, puesto que de la relación en cuestión se ocupa cada vez la dialéctica en acto de la cultura y de la historia. Y se llega o se pretende llegar, en la ingenuidad de alguno, a querer intimidar al mismo Magisterio de la Iglesia sugiriendo que el tiempo de las intervenciones y de las condenas ha terminado y que corresponde dejar libre el camino al trabajo del espíritu. A la Iglesia jurídica y burocrática, ligada a las fórmulas dogmáticas de una cultura superada, a la Iglesia opresora de las conciencias y adversaria del progreso y de la evolución de los dogmas, debe ahora suceder la "Iglesia carismática" que debe estar al ritmo de los tiempos. Una Iglesia que ya no se proponga transformar el mundo y elevarlo hacia luz de la gracia, sino que tendría el deber de asumir el compromiso de bajar hasta el mundo, obrar con sus mismas fuerzas y moverse en su horizonte de laicismo existencial.

Ésta es una teología transformada (*capovolta*) en antropología (Feuerbach), una teología del hombre y no de Dios y de las relaciones de Dios hacia el hombre para la eternidad (revelación, redención...), antes que de las relaciones del hombre hacia Dios en el tiempo. Quizás sea éste el "humo de Satanás" entrado por alguna grieta en la Iglesia post-

conciliar y denunciado por el Papa a los fieles en la fiesta de los Santos Pedro y Pablo[2]. Es una teología para la cual vale la reprensión de San Pablo de haber ignorado el "misterio" de la Trascendencia, es decir, de estar apegada a lo exterior, sin adentrarse en la experiencia de la realidad cristiana. Una teología tributaria de la *sapientia huius saeculi*: aquella sabiduría que, según el Apóstol, *Graeci quaerunt* pero que Dios ha vuelto "estúpida" con la Encarnación de su Verbo que es Sabiduría eterna y con la ignominia de la Cruz que es nuestra salvación de la muerte y del pecado.

Traducción realizada del original en italiano
por el R.P. Lic. Ricardo Eloy Clarey, V.E.

[2] Se trata de la homilía pronunciada por S.S. Pablo VI en la susodicha festividad, en 1972 (cf. *L'Osservatore Romano* [ed. italiana], 30/6-1/7/1972, p. 2) [N. del T.].

MEDITACIÓN SOBRE LA IGLESIA*

por el R.P. Dr. CORNELIO FABRO

La Iglesia es la *casa*. La Iglesia es la *madre*. La Iglesia es la *patria*. Casa, madre y patria del alma en el júbilo del espíritu. Pero del espíritu que anima al cuerpo, de la historia del hombre como individuo y como totalidad. Por eso la Iglesia acoge también nuestros cuerpos, los santifica y los bendice en la vida y en la muerte. La conciencia eclesial ha surgido poco a poco en la vida de la Iglesia como respuesta al individualismo de los reformadores, para afirmarse en este último siglo a partir de la eclesiología del Vaticano I. Así la Iglesia llegó a ser la "casa", es decir la habitación de las almas:

"El Pastor eterno y guardián de nuestras almas, para convertir en perenne la obra saludable de la redención, decretó edificar la Santa Iglesia en la que, *como en casa del Dios vivo*, todos los fieles estuvieran unidos por el vínculo de una sola fe y caridad"[1].

De este modo el Vaticano I en la Constitución dogmática *Pastor Aeternus* plantó la semilla; el Vaticano II, a un siglo de distancia, desarrolló el árbol... ahora esperamos las flores y los frutos. El Vaticano I había afirmado la Iglesia, separándola del mundo y defendiéndola del mundo; había buscado y afirmado su "identidad" en la diferencia del mundo, la de su mensaje de salvación; el Vaticano II comenzó a presentarla al mundo según su presencia de verdad y caridad en cuanto a la universalidad de su tarea y a la donación de sus carismas para salvar al mundo.

"Cristo es la luz de los pueblos. Por ello este sacrosanto Sínodo, reunido en el Espíritu Santo, desea ardientemente iluminar a todos los

---

* Publicado en 1976 y recopilado, con otros muchos artículos de diversos temas teológicos y pastorales, en *Momenti dello Spirito* (Assisi 1983) (Nota del Editor).

[1] DS 3050

hombres, anunciando el Evangelio a toda creatura con la claridad de Cristo, que resplandece sobre la faz de la Iglesia"[2].

Después de la breve llamarada del inmediato post-concilio, que resultó ser por doquier en el mundo católico un florecer de fulgores eclesiales, desbordantes de serena esperanza para todo el mundo creyente y de los mismos no-creyentes fascinados por la nueva aurora de la Iglesia, aquel fuego, si bien no apagado del todo, parece languidecer: el Santo Padre[3] lo indica a menudo y con creciente preocupación. Parece como que en algún momento y postura de la teología post-conciliar Dios y Satanás, la Iglesia y el mundo... , hayan cambiado los roles, o más bien que Dios y la Iglesia hayan dejado libre paso al diablo y al mundo. Observamos, en efecto, que el dogma está languideciendo en sus fórmulas antiguas, avaladas por la sangre de los mártires, y que no pocos principios de aquella moral que produjo santos, hoy son contestados. En vez de la conversión *del* mundo, la conversión *al* mundo. En vez de la renovada fidelidad a la Iglesia y a su infalible Magisterio, la carrera detrás de las confusas y fugaces novedades del siglo. En vez de la ciencia divina, las ciencias humanas. Y sin embargo es aquí, sólo aquí, en la presencia de la Iglesia para los creyentes, para cada uno que sienta en el fondo de su espíritu la fuga del tiempo, y en nuestra presencia para la Iglesia en aquel acto en el que dócilmente se nos arrebata la libertad, es decir en el acto de fe en Cristo Salvador presente en su Iglesia, donde se ilumina y se resuelve el enigma del hombre y de su historia. Así, en familia, con los hermanos que están junto a nosotros, con Cristo fundador de la Iglesia, con María Madre de la Iglesia, con los ángeles y los santos... : entre pruebas, penas, temores, peligros y consumidoras nostalgias de la *Coelestis Urbs Hierusalem*.

El siglo XVIII fue el siglo del "retorno" de la teología a la meditación sobre la Iglesia; el siglo XIX llegó a ser el siglo del "discurso" de la comunión de los hombres con la Iglesia: esperamos el

---

[2] CONC. VAT. II, Const. *Lumen Gentium*, 1.

[3] Se refiere a Pablo VI (Nota del Traductor).

eón (siglo o época) de la "acción teológica" de la Iglesia sobre las culturas humanas sin confín. Es verdad, el discurso acerca de la relación de la Iglesia con el mundo comenzó con Cristo –la Iglesia nació de su Corazón-, y antes, con Dios mismo que ha creado el hombre a su imagen y semejanza: Cristo la ha fundado sobre Pedro y Dios la ha fundado sobre la libertad. Ningún término es más sugestivo y dramático para el hombre que éste de la libertad. Hegel lo consideraba el más original y revolucionario de la historia humana –es propio del cristianismo, puesto que en su sentido universal y radical el mismo era desconocido a los griegos y a los romanos, que todo lo resolvían en la política; este término vino con el mensaje cristiano de la universal comunión y hermandad humana en Dios con Cristo. Y esto es justamente la Iglesia, en su aspecto dinámico y en su fascinación existencial.

"Oh potencia del Padre eterno, ayúdame; sabiduría del Hijo, ilumina el ojo de mi intelecto; clemencia dulce del Espíritu Santo inflámame y une mi corazón en ti. Confieso, Dios eterno, que tu potencia es potente y fuerte para librar a la Iglesia y a tu pueblo, para sacarlo de las manos del demonio y para acabar la persecución de la santa Iglesia, y darme a mí la victoria y la fortaleza contra mis enemigos. Confieso que la sabiduría de tu Hijo, que es una cosa contigo, puede iluminar el ojo de mi inteligencia, aquel de tu pueblo y lavar las tinieblas de tu dulce esposa. Confieso, dulce, eterna bondad de Dios que la clemencia del Espíritu Santo y tu fogosa caridad quiere unir e inflamar mi corazón en ti y los corazones de todas las creaturas que poseen razonamiento. Por tanto te apremio, puesto que tú sabes y quieres y puedes, tu potencia, Padre eterno, la sabiduría de tu Hijo Unigénito por su preciosísima sangre y la clemencia del Espíritu Santo, fuego y abismo de caridad que tuvo a tu Hijo fijado y clavado en la cruz, que tú tengas misericordia del mundo y des el calor de la caridad con la paz y la unión en la santa Iglesia. ¡Ay sí, no quiero que tardes más: te ruego que tu infinita bondad te empuje a no cerrar el ojo de tu misericordia sobre tu santa esposa. ¡Jesús dulce, Jesús amor!"[4].

[4] STA. CATALINA DE SIENA, *Oraciones y elevaciones*, Roma, 1920, p.

La dinámica de la salvación es la Iglesia misma como "situación de salvación" en el arco enigmático del tiempo, que es el encuentro del cristiano con los hermanos en Cristo, el encuentro de Cristo con los hombres en la comunión de fe y de caridad. En el combate que libra la teología mayor contra las herejías hasta el Vaticano II, la Iglesia se yergue como una fortaleza y un castillo, puesta sobre el monte del tiempo y de la historia, potente con las cuatro torres que son la unidad, la santidad, la catolicidad, la apostolicidad: las notas en las que se manifiesta la fe indivisa, el fervor de la caridad, la apertura al mundo, descubriendo su vocación originaria de ser "misión" *ad omnes gentes*. La teología menor es la misma humilde y férvida meditación sobre el Evangelio, iluminada y confortada ciertamente por las piedras angulares de los dogmas que la Iglesia ha defendido y proclamado para que la inteligencia no se envanezca ni sea seducida por la vana filosofía, no sólo la helenística sino también la moderna y contemporánea. *Ecclesia militans* y *Ecclesia triumphans* - *Ecclesia docens* y *Ecclesia patiens*...: los términos de ambas duplas "mantienen" la tensión del camino de la fe entre los sortilegios de las figuras fugaces del tiempo y los engaños de los bienes aparentes.

"No examinaré aquí mis sentimientos. Pero ahora sé muy bien, mientras entonces no lo sabía, que la Iglesia católica no permite que ninguna imagen, de ningún tipo, ni material ni inmaterial, ningún símbolo dogmático, ningún rito, ningún sacramento, ningún santo, ni siquiera la Bienaventurada Virgen, se interpongan entre el alma y su Creador. En cada circunstancia, entre el hombre y su Dios, se da un cara a cara, un *solus cum solo*. Sólo Dios crea; sólo Dios redimió; ante Su mirada terrible bajamos a la muerte; su visión es nuestra eterna beatitud"[5].

La fascinación existencial de la vida de la Iglesia está toda en esta tensión de individuo y comunidad, transferido a la comunión de las almas

---

31s.

[5] J.H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, in *Opere* trad. it. de M. Guidacci y G. Velocci, Florencia, 1970, p. 174s.

con Dios en Cristo, del cual llegó la invitación: "Venid a mí, vosotros que estáis cansados y oprimidos y yo os aliviaré" (*Mt* 11, 28). "Venid": es un plural, pero no cualquier plural –es un plural histórico y de privilegio, es decir clasista, como se dice hoy. Es un plural de compasión y elección de parte suya: puesto que nosotros estábamos extraviados y enorgullecidos, y sólo él, Cristo, el Verbo hecho carne nuestra, podía reconducirnos al camino que conduce al golfo de la esperanza. Es un plural de contradicción y de crisis por nuestra parte. Contradicción del pensamiento humano, jamás quieto y jamás satisfecho, que arrastra al hombre a los "senderos que se pierden en el bosque" (Heidegger) de la vanidad de la razón. Crisis en la voluntad, trepidante y rebelde, ardiente de pasión por el bien y la belleza pero torturada por el asedio, que jamás cede, de los siete vicios capitales. Aquí viene en socorro la Iglesia, que es la casa del encuentro de las almas con Dios y de Dios con las almas, de la comunión de los hombres con Dios y entre ellos con Dios. "Ecclesia" es en efecto asamblea, colectividad, en el sentido de actuación misteriosa como de una presencia, que es a un tiempo patente y escondida: descubierta en nosotros en la presencia de cada uno para el otro; escondida en todos por la fe en Cristo en la espera de su venida. La "casa" nació como un lugar de presencia del amor mientras se desarrolla la comedia de la vida. Hoy, para muchos, la vida se está convirtiendo cada vez más en un drama absurdo, un nido de víboras y de desesperación: por eso, como el hijo pródigo del Evangelio, hoy el hombre deja la casa, huye de casa... – el espacio pierde sus dimensiones humanas y el tiempo se espesa con oscuros presagios. Los hombres no se encuentran más, se desencuentran. El hombre no encuentra a su próximo y a su semejante, sino al rival y al explotador. La vida se convierte en pelea, lucha de clases, autodestrucción en los espirales de una "tormenta que jamás descansa".

"Por tanto, hermanos, si cumpliéremos la voluntad del Padre, nuestros Dios, perteneceremos a aquella primera Iglesia, la espiritual, la que fue creada antes del sol y de la luna; si, por el contrario, no cumpliéremos la voluntad de Dios, seremos de aquella Escritura que dice «mi casa se ha convertido en una cueva de ladrones» (*Mt* 21,13).

Escojamos, por tanto, ser de la Iglesia de la vida para alcanzar la salvación. Así sea"[6].

La Iglesia se ha convertido con Cristo en la Casa de Dios "para" los hombres. Dios de suyo habitaba y habita en los cielos, en la infinitud de Sí mismo. El hombre de suyo habita en casas de paja y barro, de ladrillos y cemento, en pueblos y ciudades, errante sobre la tierra. Ahora, en la Iglesia, Dios habita "con" los hombres: los escucha y los anima, los reprende y los conforta. Y los hombres allí habitan "con" Dios en su Iglesia: lo invocan y esperan su última venida suplicando: "¡Ven, Señor Jesús!" (*Ap* 22,20).-

Traducido del original italiano
por el R.P. Lic. Elvio C. Fontana, V.E.

[6] CLEMENTIS ROM., *2da Epist. Ad Cor. XIV*, 1; *Patres Apostolici*, ed. F. X. Funk[2], Tubingae 1887, t. I, p. 160.

LIBERTAD Y GRACIA EN SANTA CATALINA*

por el R.P. Dr. CORNELIO FABRO

Libertad y gracia en la vida cristiana se compenetran entre sí y constituyen el secreto punto de encuentro del hombre con Dios después de la ruptura del pecado: la vida cristiana es ante todo libertad del pecado para abrirse a la gracia de los hijos de Dios que es la participación de la vida divina. De este modo libertad y gracia en el alma del cristiano -y lo muestra Catalina con su vida, aun antes que con su palabra- circulan la una dentro de la otra como en un anillo de fuego, en el que Santa Catalina murió consumida cuando aún estaba en la flor de la vida, a la misma edad que Cristo: aquella edad que Santo Tomás juzga como la más perfecta e idónea para las grandes empresas: «La perfección está en la juventud; y tanto más posee el hombre un estado perfecto, sea antes o después, cuanto más cercano esté de la juventud»[1].

En el cristiano la libertad vive de la gracia y la gracia crece, se fortifica y fructifica con la libertad puesto que una es la libertad de la gracia de los hijos de Dios y la otra es la gracia de la libertad de los redimidos en Cristo, vestidos con su sangre, como repite continuamente

---

* Queremos ofrecer a nuestros lectores un artículo publicado por el p. Cornelio Fabro en el año 1981 y recopilado, con otros muchos artículos de diversos temas teológicos y pastorales, en *Momenti dello Spirito* (Assisi 1983). En este escrito el A. exalta la figura de Santa Catalina en relación a un tema tan crucial para la vida y la historia de los hombres como lo es el don y problema de la libertad. El papa Juan Pablo II la acaba de nombrar, junto a Santa Brigida de Suecia y a Santa Edith Stein, copatronas de Europa afirmando que «en estas nuevas patronas, tan ricas en dones tanto desde el punto de vista sobrenatural como desde el humano, pueden hallar inspiración los cristianos y las comunidades eclesiales de todas las confesiones, al igual que los ciudadanos y los Estados europeos, sinceramente comprometidos en la búsqueda de la verdad y del bien común» (Homilía durante la misa de apertura de la II Asamblea especial para Europa del Sínodo de los Obispos, 1° de octubre de 1999). (Nota del Editor).

[1] «Perfectio est in iuventute; et tanto habet homo perfectiorem statum, vel ante vel post, quanto est iuventuti propinquior» (*S. Th.*, II-II, q. I, a. 7 ad 4^{um}).

"nuestra" Catalina.

Diversos y variados son los planos y los niveles de la libertad del hombre: la vida inmediata, la vida aplicada de la ciencia y de la técnica, la vida ética y política, la actividad artística, la reflexión radical filosófica y, por último, aunque por sobre todo, la reflexión para la elevación de la vida religiosa y mística. Las primeras son libertades aplicadas y específicas, es decir modos de aplicarse a una disciplina o vocación práctica. Comportan la libertad de hacer una elección propia en la vida exterior y en el propio empeño en el mundo. Por esto se habla de libertad de pensamiento y de acción, de profesión y de investigación, de religión y de culto, de comercio y de prensa, etc.

La libertad filosófica y la libertad en la esfera religioso-mística expresan los dos puntos supremos de la fundamentación última del significado de la libertad misma: la filosófica, transportada al fundamento de la posibilidad considerada como apertura infinita de elección que es lo mismo que la indigencia infinita del vacío de la conciencia; la religioso-mística, firmemente anclada en el fundamento absoluto o sea en el Principio de su existencia que es el Amor Infinito por su creatura. La libertad del cristiano es el mundo al revés. Ella es el yo fundado en Dios[2] y el hombre fundado en Cristo, es decir sostenido en la esperanza de ser salvado del pecado y de la muerte eterna por la misericordia y por la gracia de la sangre de Cristo.

No hay nada que exprese mejor este fundarse en el fundamento que es propiamente ser libres que la libertad cristiana... Según el cristianismo el hombre se ha separado de Dios por el pecado y el pecado es la esclavitud de lo finito, el plegarse del yo en sí mismo, la desviación causada por esa "nube" del amor propio y sensual, como dice Santa Catalina. En el Nuevo Testamento pueden distinguirse cuatro formas fundamentales de esclavitud del hombre y se anuncian en Cristo cuatro libertades que son como cuatro momentos o grados en la conquista de la suprema libertad en Dios[3]. Está ante todo la *servidumbre del pecado*,

---

[2] Cf. S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, tr. it. In "Opere", Firenze 1978², p. 662 b y ss.

[3] G. K. NIERDERWIMMER, *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament*,

aquella del hombre que es "esclavo del pecado"[4], del hombre que en el paganismo vivía sin ley y sin Dios a merced de las pasiones, o bien de los "elementos de este mundo"[5], según la expresión de San Pablo. Está luego la "*servidumbre de la Ley*", es decir de la "*letra de la Ley*", a la cual se aferraban los judíos hostiles a Cristo, en razón de haberse olvidado de su razón de ser, de lo que significaba ser un "estado particular" preparatorio y transitorio hacia Cristo. Dice San Pablo: «Antes de la ley, había pecado en el mundo; pero el pecado no se imputa no habiendo ley»[6]. Entonces, como la Ley liberaba al hombre de las pasiones, así Cristo liberó al hombre de la angustia de la ley por la libertad del amor: ya que también según San Pablo: «la fuerza del pecado es la Ley»[7].

La Ley es en sí misma buena y santa, pero es el yo perverso quien la inclina al mal. Por esto la Ley debe ser elevada más allá de la letra al nivel del Espíritu. Pero para lograr esta libertad integral el hombre debe luchar contra una nueva forma de esclavitud que es la «ilusión o las tinieblas de la mente, la *mentira* o engaño»[8]. Estos provocan lo que San Pablo llama, con mucha eficacia, el «espíritu de esclavitud por el temor»[9].

La última *esclavitud* es la muerte; la *muerte* que es efecto del pecado. Es el pecado que ha dominado por la muerte[10] y el precio del pecado es la muerte[11]; pero la gracia de Dios es la vida eterna en Cristo Jesús nuestro Señor (*Ro* 6,23).

La libertad del pecado es la libertad del error, puesto que el error es la corrupción fundamental del espíritu; de él, como fuente primera de cada acto del hombre, proceden los malos deseos, la envidia, la ira y

---

Berlin 1966, especialmente, pp. 223ss.

[4] *δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας*. (*Ro* 6,17-20)

[5] *στοιχεῖα τοῦτου του κόσμου*. (*Col* 2,20)

[6] «Usque ad legem peccatum erat in mundo: sed peccatum non imputabatur cum lex non esset». (*Ro* 5,13)

[7] «*δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος*». (*1Cor* 15,56)

[8] *σκοτία, Ψευδός*.

[9] *πνεῦμα δουλείας εἰς φόβον*. (*Ro* 8,15)

[10] *ἐβασιλεύσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ*.

[11] *τὰ γαρ ὀψωνία τῆς ἁμαρτίας θάνατος*.

todas las torpezas de los siete vicios capitales. Por eso Dios nos ha liberado del pecado, como expresa San Juan en el cuarto Evangelio, en cuanto el Verbo de Dios se hizo carne y la Verdad habitó entre nosotros[12], mensaje íntegro de salvación y de esperanza. Esta forma suprema de libertad corresponde por tanto a la *fe* que el hombre tiene en Cristo en cuanto Hijo Unigénito y Verdad eterna del Padre.

El fundamento de la libertad está en el hecho de «ser procediendo de Dios»: es la naturaleza espiritual que el hombre ha recibido de Dios. La realización de la libertad es el retorno hacia Dios, el liberarse para la libertad, es fundar la libertad en el fundamento que es el Señor Jesús, la Verdad encarnada; el dominio de Dios sobre el hombre es total porque es total la libertad de Dios como causa primera, y es total la libertad del hombre como causa segunda[13].

Este dominio total tiene su primera expresión en la suma perfección y bondad de Dios en cuanto que, según la feliz expresión de Kierkegaard, sólo una Causa omnipotente puede crear fuera y entorno a sí seres libres, puesto que sólo el amor infinito todo lo dona y nada pierde al donarse y por tanto no contrae dependencia alguna con el finito[14], es decir – como se expresa Santo Tomás-, con lo finito no hay relación real[15]. La segunda expresión o realización de la liberación del hombre fue la muerte redentora de Cristo, que es liberación total, para todos y para siempre, para cada uno y en todo momento, a condición de que la

---

[12] *ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο.* (*Jn* 1,14)

[13] También y con más eficacia, Santa Catalina: «¡Oh, Bondad infinita! ¿De dónde viene tanta fortaleza en la voluntad de tu creatura? De ti, Suma y eterna fortaleza; ¿de dónde yo colijo que ella participa de la fortaleza de tu voluntad?, porque de tu voluntad nos diste la nuestra; ¿de dónde nosotros vemos que es tan fuerte nuestra voluntad cuanto siga la tuya, y es tan débil cuanto se aparte?, por que como ha sido dicho, de tu voluntad creaste la nuestra; y por eso mientras está en la tuya es fuerte» (Las citas de las oraciones corresponden a: *Le Orazioni*, ed. crit. a cura de G. Cavallini, Studi Cateriniani, IV, Roma 1978, p. 68, siendo nuestra la traducción al castellano).

[14] *Papirer* 1846, VII[1] A 181; *Diario*, trad. It., 3ª ed., Brescia 1980, nr. 1266, vol. III, p. 240ss.

[15] *S.Th.*, I, q. 45, 3 ad 1.

voluntad lo quiera y que el hombre acoja la Verdad que salva, el Verbo hecho carne. Es la contienda esencial entre Cristo y sus adversarios: «Si os mantenéis en mi Palabra, seréis verdaderamente mis discípulos, y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres»[16]. Le respondieron: «Nosotros somos descendencia de Abraham y nunca hemos sido esclavos de nadie ¿Cómo dices tú: os haréis libres? Jesús les respondió: En verdad, en verdad os digo: todo el que comete pecado es un esclavo[17]. Y el esclavo no se queda en casa para siempre; mientras el hijo se queda para siempre. Si, pues, el Hijo os da la libertad, seréis realmente libres»[18].

La Verdad que puede liberar, de la cual habla Jesús, no es la verdad abstracta del conocimiento de un objeto o contenido del saber, sino la adhesión a Cristo Verbo Eterno del Padre y liberador de la esclavitud del pecado y de la Ley: es la incorporación a Cristo, salvación y redención nuestra. Él es quién ha pagado con su sangre el precio de nuestro rescate de la esclavitud del pecado. Así, el cristiano ha sido comprado a un gran precio[19]: Cristo nos ha redimido de la maldición de la Ley haciéndose maldito por nosotros (*Gal* 3,13); y quien es llamado esclavo en el Señor, es libre en el Señor (*1Cor* 7,22).

La libertad cristiana tiene como *terminus a quo* negativo la liberación de la esclavitud del pecado y de la Ley, o sea de la tiranía del *amor sui* en medio de las ilusiones de los bienes efímeros y de la *superbia vitae*. Pero el *terminus ad quem*, que al mismo tiempo se convierte en fundamento fundante, es vivir del dominio total de Dios en Cristo que es al mismo tiempo la libertad suprema porque es el dominio de la verdad en el amor y del amor en la verdad. Una libertad que debe ser defendida, día a día, con temor y temblor, entre las penas y las pruebas de la temporalidad. Una libertad que crece en la medida en que se profundiza en el fundamento, cuando se abandona al movimiento de la gracia y de

---

[16] *καὶ ἡ ἀλεθέια ἐλευθερώσει ὑμᾶς.*

[17] *δοῦλος.*

[18] *ὄντως ἐλεύθεροι ἔσεσθε.* (*Jn* 8,31 ss)

[19] *ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς.* (*1Cor* 6,20)

los toques misteriosos del Espíritu, quien nos susurra al corazón que somos hijos de Dios.

* * *

Santa Catalina dedicó el breve tiempo de su fogosa vida a anunciar esta "libertad del espíritu". Pero su anuncio nada tiene que ver con las manías morbosas que brotan frecuentemente de los oscuros rincones de la sensualidad y del deseo de afirmación del orgullo propio, y que siempre han caracterizado los movimientos heréticos, también llamados del "libre espíritu" que pululaban en esos siglos, antes y después de Santa Catalina, y que según parece quieren reaparecer en estos días de post-concilio. Catalina está totalmente inmersa en Dios y embebida en la sangre de Cristo pero sabe que la sangre de Cristo sólo se encuentra en el "jardín de la Santa Iglesia". Para ella, verdad-libertad-autoridad son la razón, el precio y el gozo del único e idéntico amor, el círculo de la vida misma en la unidad del único movimiento del alma. El ímpetu de su espíritu, de su abismarse en el amor esencial, se expande y se expresa en términos de la más fiel ortodoxia, empapada de espiritualidad evangélica, que ella supo extraer de su vocación dominica y, mediante esta familia religiosa, de la misma teología de Santo Tomás. Hagamos referencia a algunas de sus expresiones, sin pretensión de ser exhaustivos[20]:

1- Sólo la verdad nos hace libres

Carta a Mateo de San Juan Colombini: «La verdad es la luz que nos libera, es decir que conociéndola, la amamos, y amándola nos libera de la servidumbre del pecado mortal. ¿Qué verdad es ésta que nos conviene conocer? Es la verdad dada a luz por el inefable amor de Dios... (el cual) para llevar a cabo esta verdad en nosotros nos donó su Verbo Hijo y en su sangre nos donó la Gracia» (LI, 224). Y a un gran personaje

[20] Las citas de las *Cartas* corresponden a la edición de P. Mischiatelli (Siena 1913) y para el *Libro de la Divina doctrina* a la edición de G. Cavallini (Roma 1968), siendo nuestra la traducción al castellano.

como Pedro Cardenal de Luna, que Catalina conoció en Aviñón: «Yo, Catalina, sierva y esclava de los siervos de Cristo, le escribo a usted en la preciosa sangre con el deseo de verlo amante de la verdad que nos hará libres. Puesto que no hay nadie que pueda hacer algo contra la verdad. Pero esta verdad no parece pueda poseerse perfectamente si el hombre no la conoce: puesto que sin conocerla no la ama, y sin amarla no la encuentra en sí ni la sigue. Por tanto nos hace falta la luz de la santa fe». Y la santa señala con gran ímpetu: «¿Quién nos demuestra esta verdad?... la sangre de su Hijo unigénito esparcida con el fuego del amor por la cual fuimos creados a la gracia... de modo que en la sangre conocemos la verdad por la luz de la santa fe que reside en el intelecto. Entonces el alma se enciende en el amor de esta verdad y por su amor elige querer morir antes que olvidarse de ella» (IV, 254ss.). Esto significa que la libertad se coloca al nivel del ser espiritual que elige la misma verdad.

2– El obstáculo de la libertad: el pecado, la niebla del amor sensitivo

Al mismo Pedro Cardenal de Luna le observa que: «...en la doctrina y en la vida buena se manifiesta que el hombre está privado de la debilidad y hecho fuerte contra los principales enemigos: es decir, contra el demonio, no siguiendo su perversa malicia; y contra el mundo, no siguiendo su vanidad... y contra su carne y la propia fragilidad... Por esto no se deja someter a la frágil carne, que es esclava, sino a la razón; así como debemos lograr que el alma sea señora como lo debe ser, también debemos lograr que la sensualidad sea esclava. Con todo, gran vergüenza y confusión es para el hombre que de señor, libre con tanta libertad a tal punto que nadie le puede quitar el castillo de su alma, hacerse miserable siervo y esclavo de estos tres enemigos» (IV, 290). A dos frailes, Felipe de Vannuccio y Nicolás de Pedro de Florencia, les recomienda que tengan «firme la voluntad, anegándola en la sangre de Cristo Crucificado, para que no consienta» ante «el escollo de la frágil y miserable carne que desea luchar contra el espíritu; la misma carne está revestida de amor sensitivo lo cual es una ofensa, pero no sería ofensa a no ser que la voluntad, ligada al propio amor sensitivo, consintiese a la frágil carne

deleitándose en corromperse. Pero si la voluntad está muerta en su amor sensitivo aunque en cuanto al deleite se encuentre atada por la obediencia, no la puede este último dañar ni impedir que navegue; aún más, es un aumentar y dar vigor al viento para que corra más velozmente hacia su puerto» (II, 70). Inclusive al Cardenal Santiago Orsini, el cual era reacio a reconocer a Urbano VI, le observa que: «...el alma no puede ser dominada totalmente sino cuando ahoga y da muerte a su perversa voluntad sensitiva que siempre se rebela contra el alma y a su Creador» (II, 150). Y a una religiosa de Montepulciano le dice: «No quiero que en tu corazón se encuentre otro sino Dios; sacando de él todo amor propio y sensible hacia los familiares o de cualquier otro tipo de amor que sea. Sin temor alguno, sea de muerte o de vida, mas con el corazón libre y revestida con semejantes ropajes, ponte en las manos de tu eterno Esposo y abandónate a su voluntad de modo que él haga o deshaga según que sea para Su honor y bien tuyo» (I, 250).

3- La libertad del cristiano por la sangre de Cristo

La doctrina fundamental del Diálogo, expuesta desde el comienzo, es que el hombre sólo se abre libremente en la medida en que corresponde a la gracia: «Porque venido el tiempo de la discreción, por el libre albedrío puede hacer el bien o el mal según plazca a su propia voluntad. Y es tanta la libertad que el hombre tiene y le ha fortalecido tanto la fuerza de esta sangre gloriosa, que ni el demonio ni ninguna criatura le puede obligar a la menor culpa si él no lo quiere. Ha sido liberado de la esclavitud y ha sido hecho libre para que fuese señor de su propia sensualidad y alcanzara el fin para el que fue creado» [P. II C. 1 (Cap. XIV)[21]].

Un poco más abajo dice, describiendo la armonía de las tres potencias del alma, la memoria, el intelecto y el afecto, con las cuales forma un plexo unitario de vida: «Es tan grande la unión que hay entre

[21] Utilizamos la traducción española de la B.A.C.: *Obras Completas de Santa Catalina de Siena. El Diálogo* (Madrid 1955). Nota del traductor.

estas tres potencias del alma[22], que no me puede ofender una de ellas sin que me ofendan todas, porque cada una sirve a la otra en el bien o en el mal, según place al libre albedrío. Este libre albedrío está atado a la voluntad y lo mueve como le place, según la luz de la razón o contra de ella... El alma es libre, liberada del pecado por la sangre de mi Hijo, y nadie la puede dominar si ella no consiente en ello. Está atada al libre albedrío, y el libre albedrío no es más que una cosa con la voluntad puesta de acuerdo con ella. Se encuentra, pues, entre la sensualidad y la razón; puede volverse hacia la una o hacia la otra según le plazca» [P. II C. 4 (Cap. LI)]. Catalina vio el misterio de la sensualidad mucho más profundamente que las cómodas explicaciones o elucubraciones de las técnicas del psicoanálisis y de la psicoterapia moderna.

Pero esta libertad es fruto del amor, como explica Santa Catalina con trazos magistrales desde el inicio mismo del capítulo: «Yo creé el alma a mi imagen y semejanza, dándole la memoria, el entendimiento y la voluntad. La inteligencia es la parte más noble del alma. Esta inteligencia es movida por el afecto, y el afecto se nutre de la inteligencia. La mano del amor, es decir, el afecto, llena la memoria del recuerdo de mí y de todos los beneficios recibidos... De esta manera, una potencia sirve a la otra, y así se nutre el alma en la vida de la gracia». Ahora, Santa Catalina desarrolla el llamado "círculo del alma": «Es tan grande la unión que hay entre estas tres potencias del alma, que no me puede ofender una de ellas sin que me ofendan todas, porque cada una sirve a la otra en el bien o en el mal, según place al libre albedrío. Este libre albedrío está atado a la voluntad y lo mueve como le place, según la luz de la razón o contra de ella». Y con gran agudeza, vuelve al punto central de la gracia que hace reposar al alma en Dios: «Es cierto que cuando el alma se aplica a reunir,

[22] Está hablando en el contexto más preciso de la relación del intelecto y de la voluntad en el estado unitivo, estado «...en el que los ojos de la inteligencia son arrebatados por el fuego de mi caridad, de la que reciben la luz sobrenatural. Con esta luz me aman, porque el amor sigue a la inteligencia, y cuanto más conoce, más ama, y cuanto más ama, más conoce. Amor y conocimiento se nutren entre sí» [P. II C. 4 (Cap. LXXXV)]. Este es el "círculo del amor" que supera las angustias del intelectualismo y del voluntarismo.

con las manos del libre albedrío, sus propias potencias en mi nombre (...), entonces el libre albedrío se suelta de la propia sensualidad y se une con la razón. Yo me pongo entonces en medio de ellos; esto es lo que dijo mi Verdad»[23].

4- El ejercicio de la libertad en el salto infinito de la gracia

En este sentido, a Sor Daniela de Orvieto le describe la libertad como brotando de la fuente de la divina gracia y actuando en las obras de las santas virtudes, las cuales «ni demonio, ni creatura, ni enfermedad alguna nos pueden quitar, si no queremos... A esto debe tender el santo deseo que se enaltece cuando con la luz del intelecto especula sobre sí mismo... en esto se ocupa y debe dedicarse a conocer, a fin de embriagarse y arder en la sangre consumiendo su propia voluntad y no solamente completando el rezo de muchos padrenuestros» (III, 281,285).

Por esto la santa exhorta a «dar muerte con santo odio a la

[23] La santa declara, como lo hace Santo Tomás de Aquino, que el intelecto es superior a la voluntad, aunque en el plano de la acción el primado corresponde al amor: «El alma no puede vivir sin amor. Siempre desea amar alguna cosa, puesto que está hecha de amor y por amor fue creada. Por esto te dije que la voluntad movía a la inteligencia, como si aquélla dijera: "Yo quiero amar, puesto que el alimento del que me nutro es el amor" La inteligencia entonces, despertada por el afecto, se levanta como si dijera: "Si tú quieres amar, yo voy a ofrecerte el bien que pueda ser objeto de tu amor"» [ibid.]. Ésta es la doctrina de Santo Tomás: «Los seres que tienen voluntad se llaman buenos en cuanto tienen buena voluntad, pues por la voluntad usamos de cuanto hay en nosotros, y por eso no se llama bueno al hombre de gran entendimiento, sino al que tiene buena voluntad. Ahora bien, la voluntad tiene como objeto propio el fin» (*S. Th.*, I, q. V, a. 4 ad 3^{um}). Y también en el mismo lugar, q. XLVIII, a. 6: «Siendo la voluntad por la que hacemos uso de todo, síguese que el hombre es bueno o malo según es buena o mala su voluntad, por la que usa o abusa de las cosas de que dispone». El Angélico es constante sobre este primado formal del intelecto, unido sin embargo al existencial de la voluntad: cf. *Super Eth.* n° 451; *Lectura super Math.*, c. VII, lect. 2; Q. *De virtutibus in communi*, a. 7 ad 2^{um}; *Q. Disp. De Malo*, q. I, a. 5; q. VI, a. 1.

voluntad propia» (III, 223) que lleva al alma a la desesperación. A Fray Francisco Tebaldi le indica la luz fogosa de la divina caridad: «Ya que Dios por amor dio la virtud y la potencia al alma para que con la fuerza de la razón ascendiese sobre el estrado de la conciencia y con la sabiduría del Verbo... dictase la sentencia a fin de que la sensualidad muriese por la daga de la voluntad y bajo la mano del libre albedrío» (III, 12). A su padre espiritual, Fray Raimundo, le revela la santa la fuente del amor de la cual brota la libertad del espíritu, alentándolo a recibir la sangre del Cordero que descendía de la cruz. Cristo, supremo modelo de amor y de libertad se ve urgido por el amor a irrigar la tierra de nuestros pecados: «Nosotros fuimos la tierra donde fue clavado el estandarte de la cruz: nosotros estábamos ahí como un vaso para recibir la sangre del Cordero que descendía por la cruz. ¿Por qué fuimos nosotros la tierra? Porque la tierra no daba abasto para sostener erguida la cruz; más aún, ella habría rechazado tanta injusticia; en efecto, ningún clavo era suficiente para tenerlo clavado si no lo hubiese tenido el amor inefable que él tenía por nuestra salvación... Por tanto fuimos nosotros aquella tierra, la cual sostuvo erguida la cruz y somos el vaso que recibió la sangre... y es por esto que yo dije que deseaba verlo a Ud. como verdadero esposo de la verdad. Báñese entonces en la sangre de Cristo Crucificado, y báñese en la sangre y embriáguese de esa sangre y sáciese de sangre y vístase con la sangre». Y ahora vuelta hacia sí misma: «Nuevamente me quiero vestir con la sangre y despojarme de todo otro ropaje que hubiese tenido hasta hoy. Quiero sangre y en la sangre satisfago y satisfaré mi alma. Estaba engañada al buscar la satisfacción en las creaturas. Quiero por tanto durante este tiempo de apuro terreno acompañarme de la sangre; y así encontraré la sangre y las creaturas; y beberé su afecto y su amor en la sangre. Y así en el tiempo de la batalla gustaré de la paz y en el tiempo de la amargura gustaré de la dulzura. Lavaos en la sangre y gozad que yo gozo (con santo odio) de mí misma. No digo otra cosa. Permaneced en el santo y dulce amor de Dios. ¡Dulce Jesús, Jesús Amor!» (II, 156).

Junto con Jesús, el modelo más alto y cercano de la libertad es María. Es en el misterio de la Anunciación, sobre el cual se detuvo con preferencia el arte y la piedad medieval, donde Catalina se detiene en su altísima elevación del 25 de marzo de 1379 al contemplar la libertad de

aceptación de María: «Tú, hoy, María te has hecho libro sobre el cual está escrita nuestra regla... en Ti se manifiesta hoy la fortaleza y la libertad del hombre... también en Ti María se demuestra hoy la fortaleza y la libertad del hombre puesto que después de la deliberación sobre tan grande consejo fue mandado a Ti el ángel para anunciarte el misterio del deseo divino y recoger tu voluntad; y no descendió en tu vientre el Hijo de Dios sino cuando Tú consentiste con tu voluntad. Él esperaba a la puerta de tu voluntad, esperaba que le abrieses puesto que quería venir a Ti y jamás hubiese entrado si Tú no le hubieses abierto diciendo: «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra». Se demuestra patentemente la fortaleza y la libertad de la voluntad, a tal punto no se puede hacer ni mal ni bien alguno sin la misma y que no hay demonio ni creatura que pueda forzarla a la culpa del pecado mortal si ella no quiere. Tampoco se la puede constreñir a obrar algún bien que ella no desee, por lo que la voluntad del hombre es libre no pudiendo ninguno empujarla al mal ni al bien si ella no lo acepta. Golpeaba, María, a tu puerta la eterna Deidad; pero si tú no hubieses abierto la puerta de tu voluntad, Dios no se hubiese encarnado en Ti» (ed. Cavallini, p. 122ss.).

* * *

Los hechos siguen a la doctrina. Santa Catalina fue una incansable y valerosa embajadora de la verdad con su inflamada palabra de libertad. Ninguna mujer tuvo jamás en la Iglesia palabras tan firmes de resonante imperio de amor y de humilde e incondicional servicio a la Iglesia como la virgen de Siena. A todos los que le escribió, desde los humildes campesinos hasta los religiosos y religiosas, a los príncipes y guías, a los sacerdotes prelados, cardenales y Papas, a sus mismos padres espirituales y sobre todo al beato Raimundo, la palabra de Santa Catalina, tierna pero vehemente, les llegó como un torrente de fuente eterna, mensajera de luz y de gracia.

Al Papa Gregorio XI escribe: «...con deseo de verlo y sin algún temor servil... sea en Vos un ardor de caridad de tal modo que no os

permita oír las voces de esos demonios encarnados[24] y no os detenga el consejo de perversos consejeros, los cuales fundados en su amor propio, y que según yo entiendo, os quieren infundir miedo para impedir vuestra venida a causa del miedo diciéndoos: "Morirá". En cambio, yo os digo de parte de Cristo Crucificado, dulcísimo y santísimo Padre, que Vos no debéis temer a cosa alguna que sea. Venid seguramente... ¡Vamos Padre! Que yo os digo que no hay qué temer... haced así, dulcísimo padre; seguid a Cristo como su vicario y deliberando y deteniéndoos en vos mismo, al estar delante de ellos decid: aun cuando perdiese mil veces la vida, quiero cumplir la voluntad de mi Padre» (IV, 10ss).

Al rey de Francia, Carlos V, no teme de regañarle los titubeos ante las cruzadas: «...vuestra pesadumbre ha entorpecido y obstaculiza el misterio del santo pasaje... por lo cual os deberíais avergonzar junto con los otros señores cristianos puesto que gran confusión origina delante de los hombres y abominación delante de Dios el hecho de que se haga la guerra al hermano y se deje tranquilo al enemigo queriendo expoliar lo ajeno sin recuperar lo propio. ¡Basta de estupidez y ceguera! Os digo de parte de Cristo Crucificado que no dudéis más en concertar esta paz. Haced la paz y dirigid toda la guerra contra los infieles» (IV, 20ss).

Al joven y fuerte príncipe de Anjou, a quien ella misma llama «querido y dulce señor y hermano en el dulce Cristo Jesús», le recomienda «...seguir a esta dulce palabra con verdadera virtud, a Cristo Crucificado, y no os dejéis engañar por el mundo ni por la fuerte juventud» (IV, 26).

A Juana, la disoluta reina de Nápoles, a quien Catalina llama «querida y reverenda madre (querida me seréis cuando os vea que seáis hija y súbdita obediente de la Santa Iglesia; seréis reverenda para mí en cuanto os rendiré la debida reverencia de la cual seréis digna cuando abandonéis la tiniebla de la herejía y sigáis la luz)» y hasta «dulcísima madre»; con todo no teme escribirle que «...obrando contra la verdad de la Iglesia santa y contra el Papa Urbano VI, obráis contra la verdad de Dios y perdéis el fruto de la sangre de Cristo... por lo cual tengo gran

[24] Así solía llamar Catalina a los eclesiásticos que vivían indignamente según su estado.

admiración y intolerable dolor al ver vuestra inteligencia tan ofuscada por la nube del amor propio, por la ilusión del demonio y por la mala y malvada decisión a causa de la cual no os importa la condenación de vuestra alma y la ruina del pueblo, sea en sus almas como en sus cuerpos, ni vuestro daño corporal ni la vergüenza del mundo. ¡Dulcísima madre!, por el amor a Cristo crucificado sed para mí dulzura y no amargura. Y con todo, con gran vergüenza nos presentaremos delante del Sumo Juez en la hora prostrera de la muerte, que pronto esperamos» (V, 298, 300).

A Urbano VI, que no tenía naturaleza de cordero sino más bien de león, le escribe: «...con deseos de veros con corazón valiente, de modo que realmente reprendáis los vicios que se oponen a vuestra santa voluntad... ¡Oh, santísimo Padre, abrid el ojo de vuestra inteligencia y mirad con él al objeto de la dulce verdad!». Y lo exhorta a la reforma: «especialmente en las órdenes clericales sobre las que debéis poner mayor atención... al menos haciendo lo que está a vuestro alcance, para lavar el seno de la Santa Iglesia, procurando deshaceros de la mala compañía de aquellos que os rodean y colocar junto a vos a aquellos que se dedican a buscar el honor de Dios y el vuestro y el bien de la Santa Iglesia de modo que no se dejen contaminar ni por falacias ni por dinero... Padre mío querido. Así como Dios os ha dado un corazón naturalmente grande, también os ruego y quiero que os ingeniéis para tenerlo grande sobrenaturalmente; es decir, que adquiráis con corazón valiente y basado en la humildad, el celo y deseo por la virtud y por la reforma de la Santa Iglesia». Y después de otras valientes palabras y dulces exhortaciones, concluye: «Yo, hija miserable e ignorante, no me detendré jamás en cuanto él me dé su gracia. Quiero gastar mi vida por vos y por la Santa Iglesia llorando continuamente, vigilando y rezando con fe humilde y constante» (V, 308ss.).

A los magníficos señores defensores del pueblo y de la municipalidad de Siena reprochaba de «...haber servido durante tanto tiempo contra Dios y contra toda razón» y les recomendaba la fidelidad a Urbano VI: «...a él debéis obediencia y ayuda, y si hiciere falta, hasta morir por esta verdad... puesto que el Papa Urbano VI es Papa y sumo pontífice verdaderamente» (V, 327).

Y hasta a su padre espiritual le reprochaba con libertad de espíritu

y sin muchos rodeos: «No fuisteis digno de permanecer en el campo de batalla, sino que como un jovencito fuisteis enviado a la retaguardia y vos con gusto escapasteis... ¡pillo padre mío, cuánto hubiera sido feliz vuestra alma y la mía si con vuestra sangre hubieseis colocado una piedra en la santa Iglesia por amor a la sangre! Verdaderamente tenemos materia para llorar, al ver que nuestra poca virtud no mereció tanto bien» (V, 123).

Estos son apenas algunos textos extraídos aquí o allá del inflamado bosque del epistolario de Santa Catalina que es el itinerario de la verdad en la libertad y de la libertad en la verdad. Ella se llama a sí misma: «Yo vil esclava que he sido puesta en el campo donde fue esparcida la sangre por amor de la sangre» (VI, 18). Y su lema, que recurrentemente aparece como emblema de su misión y con el que inicia sus cartas es siempre: «Yo Catalina, sierva y esclava de los siervos de Jesucristo». Su vehículo sobrenatural es la sangre de Cristo: «Les escribo por la preciosísima sangre; escribo y los conforto por la preciosísima sangre derramada con tan ardiente amor por nosotros» (II, 94), «...con deseos de veros bañados y anegados de la sangre de Cristo Crucificado» (II, 262)..., «de modo que se consuma todo defecto y voluntad propia, porque ella es causa e instrumento de la muerte del alma. Así, cuando nuestra voluntad está toda consumida en la sangre, da vida al alma porque está vestida de la suma y eterna voluntad de Dios».

Al débil y temeroso Fray Raimundo dirige lo que podríamos llamar una epopeya de la gracia, en la cual canta el triunfo de la sangre: «Anegaos en la sangre de Cristo crucificado, bañaos en la sangre, saciaos de sangre, vestíos de sangre, doleos de vos en la sangre, alegraos en la sangre, creced y fortificaos en la sangre: perded la debilidad y la ceguera en la sangre del Cordero Inmaculado: y con la luz corred como valeroso caballero y buscad el honor de Dios, el bien de la Iglesia y la salud de las almas en la sangre» (V, 124). Y luego la santa levanta un himno a la voluntad liberadora de Dios: «¡Oh, voluntad dulcísima!, que dais la vida y quitáis la muerte, donas la luz y consumes las tinieblas: tú quitas toda pena que aflige el alma y la colmas con el honor de las virtudes; vístela con la vestidura nupcial del fuego de la divina caridad y hazla comer en la mesa de la cruz el alimento del honor y de la salud de las almas... que estando en el mar tempestuoso, navega en paz. Todo este tesoro es don de

Dios en el alma, cuando está vestida de su eterna voluntad y privada de la propia; porque la propia voluntad siempre da y genera tempestad y amargura. Bien se sigue que quien ha anegado su voluntad en la sangre, está en perfecta paz» (V, 287). El estilo de Santa Catalina no tiene incertidumbres ni grietas en su libertad interior. A Urbano VI, vencedor (de la sedición de Florencia) le ruega que mitigue su ira contra los rebeldes y le dice valientemente: «No esperamos ser humillados». Y al rey de Francia manda este mensaje imperativo: «Cumpliréis la voluntad de Dios y mía» (I, Introd. de P. Misciatelli, p. XXII).

En la cumbre de este camino ascendente trazado por Santa Catalina está la aceptación activa a dedicarse totalmente a la voluntad de Dios en profundísima humildad y con impetuosa exigencia de enseñorearlo todo y darlo todo al Esposo de sangre. La libertad de arbitrio, la libertad del hombre común y de cierta filosofía contemporánea confusa y somnolienta, es hacer lo que a uno le gusta o no le gusta, es vivir la aventura del capricho. Es aquella aberración que incluso producía – y con razón - horror extremo hasta al mismo Kant. La libertad filosófica es la conformidad con la razón en la transparencia y coherencia de la esfera teorética y de la esfera práctica que Kant, llevando el antiguo imperativo moral estoico al interior de la subjetividad activa del Yo, ha expresado como la exigencia del deber. El máximo constreñimiento subjetivo objetivante es puesto como fundamento y razón de la libertad: ... *si debes, puedes*. Por tanto, es el deber lo que te distingue en cuanto a la dignidad de espíritu y te revela el don y la tarea de la libertad. Pero se trata, en esta filosofía y en todo el pensamiento moderno, de libertad formal y no de la real; de una libertad que concuerda con la necesidad de la razón como espontaneidad activa del espíritu en la aventura de la contingencia o existencia histórica. Por el contrario, la libertad teológica del cristiano es la fundación de la frágil voluntad humana en la omnipotencia salvífica y salvadora de Dios y en la misericordia de la gracia de Cristo. La libertad mística está en el abandono total del alma en Dios y para Catalina en la inmersión en la sangre de Cristo. El ímpetu prepotente e irresistible de su "Yo" doliente y amante, transido por tantas desgracias que viven la Iglesia y las almas, la arrebata a límites vertiginosos, de los cuales no encontramos antecedentes en toda la

historia de la espiritualidad. Tal vez, aunque por la parte opuesta, y por amor humano y carnal, podamos ver alguna semejanza en ciertos impulsos de destrucción de algún esporádico ejemplo de donación total por parte de la femineidad, cuyo ejemplo más antiguo y puro es y será Antígona.

El Yo de Catalina, con la voluntad que lo domina, está fusionado con Dios en la sangre de Cristo para derramarse por las almas. Es en esta relación de intensísimo amor doliente por las almas que su voluntad se enciende y se actúa. Se podría decir que si el fundamento de la libertad está para Catalina, como para todo cristiano, en Dios y en Cristo, la elección o bien la realización de esta libertad mira a las almas, ya que Dios no tiene necesidad de servicio alguno nuestro sino que quiere que vayamos hacia él a través de los servicios prestados a nuestros hermanos. Por eso añade a cada paso: «...Yo Catalina, sierva de los siervos de Cristo».

Esta «caridad de servicio al prójimo», como realización de nuestro amor a Dios se funda totalmente –para Catalina como para Tomás de Aquino y para cualquier cristiano que se empeña en practicar las obras de misericordia según el Evangelio–, en la trascendencia de Dios, Sumo Bien, y en el sacrificio de la Cruz que el Hombre-Dios sufrió por nosotros: «Mas la razón de amar al prójimo es Dios. Esto debemos querer para el prójimo: que esté en Dios. De donde es manifiesto que es idéntica la especie del acto por el cual Dios es amado y por la cual el prójimo es amado»[25].

Es la unidad vertical intensiva y comprensiva. El amor del prójimo está fundado por título doble en el amor a Dios y a Cristo, lo cual forma el primer precepto, mientras que el amor al prójimo ("como a

[25] *S. Th.*, II-II, q. 25, a. I. Estamos luego, a las antípodas de la llamada "antropología trascendental" de nuestros días, la cual afirma "la unidad", es más, "la identidad" del amor a Dios y al prójimo (p. ej.: K. RAHNER, *Über die Einheit von Nächsten-und Gottesliebe*, in "Schriften zur Theologie", Einsiedeln 1965, Bd. VI, p. 277ss.). Es la unidad horizontal mundana y dispersiva en las categorías de espacio y tiempo.

ti mismo"; no entonces "como a Dios") lo sigue en segundo lugar (cf. *Mt* 22, 37-40).

El acuerdo con la voluntad de Dios se ve en la pasión de Cristo, en el clamor de la sangre de Cristo y por tanto en la donación total de sí para la salvación de los hermanos: este es el único sentido concreto de la voluntad y libertad del cristiano en la dimensión de la Encarnación y su participación en la Redención. Es la enseñanza de toda la vida de Catalina que culmina en la experiencia inefable de la sangre con ocasión de la muerte de Nicolás Toldo, el joven de Perugia condenado a muerte siendo aparentemente inocente, la cual se encuentra descrita en la célebre carta al buen Fray Raimundo.

«Fui a visitar a aquél que sabéis; fue de tanto consuelo y quedó tan confortado que se confesó y se dispuso muy bien. Y me hizo prometer por el amor de Dios que cuando llegase el tiempo de la justicia, estuviese yo con él. Y así prometí e hice. Luego, por la mañana, antes del primer toque de la campana fui a verlo y recibió gran consolación. Lo encaminé para que oyera Misa y recibió la Santa Comunión, la cual nunca jamás había recibido. Aquella voluntad estaba de acuerdo y sometida a la voluntad de Dios y sólo le quedaba el temor de no ser fuerte en aquel momento. Pero la desmedida e inflamada bondad de Dios lo sedujo, creándole tanto afecto y tanto amor por el deseo de Dios que no podía estar sin él y decía: "Quédate conmigo y no me abandones. Y así no estaré sino bien: moriré contento". Y tenía su cabeza sobre mi pecho. Entonces sentí un gozo y un perfume como de su sangre, mezclada con la mía que deseo verter por mi dulce esposo Jesús. Y creciendo el deseo de mi alma y sintiendo su temor dije: "Confórtate dulce hermano mío; ya que pronto llegaremos a las bodas. Tu irás bañado en la sangre del dulce Hijo de Dios, con el dulce nombre de Jesús que no quiero que pierdas jamás de tu memoria. Y yo te espero en el lugar de la justicia"». Catalina vive un fluir de sangre a sangre, en lo profundo del alma de Toldo y de su propia alma, en la única sangre de Cristo. Así Toldo tuvo su libertad esencial, la libertad de morir abandonado en Cristo abandonándose en el seno de Catalina. «Ahora pensad, padre e hijo mío, que su corazón perdió todo temor y su rostro se cambió de tristeza en alegría; y gozaba y decía: "¿De dónde me viene tan singular gracia que la dulzura de mi alma me

espere en el lugar santo de la justicia?". ¡Veis que había llegado a tanta luz que llamaba al lugar de la justicia lugar santo! Y decía: "Sí. Iré fuerte y alegre; y me parece que he de esperar mil años aún cuando pienso que estaré allí. Y decía palabras tan dulces sobre la bondad de Dios, que son para morir de alegría"». Por tanto es la fusión de las dos almas, a saber, la de Toldo y la de Catalina en la inmolación total en la cruz de Cristo: «Lo esperé entonces en el lugar de la justicia y esperé ahí en continua oración y presencia de María y de Catalina, virgen y mártir. Antes que llegase, yo me agaché y tendí el cuello sobre el cepo: pero no me pareció justo que se hiciese mi gusto. Me alcé y recé, me acongojé y dije: ¡María!, que yo quería esta gracia: que en aquel momento le diese (a él) una luz y una paz de corazón y que después lo viese volver a su fin. Llenóse entonces tanto el alma por la dulce promesa que se me hizo, que no veía a nadie aun cuando había en la plaza una gran multitud».

La unión de las dos almas y de las dos voluntades en la muerte se cumple en la celebración sobrenatural de un nacimiento y de una maternidad espiritual para Catalina: «Luego él llegó como un cordero manso y al verme comenzó a sonreír y quiso que yo le hiciese la señal de la cruz. Y cuando la hubo recibido le dije: "¡Has llegado ya, dulce hermano mío a las bodas! Dentro de poco estarás en la vida perdurable". Se ajustó con gran mansedumbre y yo le acomodé el cuello y me incliné para recordarle la sangre del Cordero. Su boca no decía sino Jesús y Catalina. Cerré los ojos diciendo "quiero"; y recibí en mis manos su cabeza».

La experiencia o visión que tuvo San Agustín en Ostia de la presencia del Eterno seguida de un gozoso dolor (*Conf.* IX, 10) tiene, si se quiere, un sabor plotiniano y sabe a huida hacia el Uno y de horror por el dolor del mundo (*Enarr.*VI, lib. IX, c. II). La experiencia que Pascal tuvo el día de San Clemente el 23 de noviembre de 1654: «Fuego, Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y de los sabios. Certeza, certeza, sentimiento y alegría. Alegría y paz. Dios de Jesucristo» (ed. Brunschvig 18, París 1917, p. 142), también fue una experiencia altísima. Pero fue una experiencia del yo moderno, solitario y ávido de certeza que se aferra a Cristo desde la desesperación del pecado. La experiencia de Catalina es la "contemporaneidad con Cristo" en la

liberación de la gracia por la intensidad de la experiencia de la muerte de Toldo: «En seguida vi al Hombre Dios, cuya claridad semejaba la del sol; y estaba abierto y recibía la sangre; recibía por su divina caridad en su sangre un fuego de santo deseo dado y escondido en su alma por la gracia». Catalina no interpretó el caso de Toldo, digno de compasión, como horror de justicia u obra de humana injusticia. Lo vio como un acto misericordioso de amor de Cristo hacia Toldo y vio su obra materna como acto de amor para liberar a Toldo del terror de la muerte y para engendrarlo a la vida por la sangre de Cristo que «recibió su alma, la cual puse en la herida abierta de su costado lleno de misericordia... ¡Oh, cuán dulce e inestimable era ver la bondad de Dios! Con cuánta dulzura y amor esperaba a aquella alma que partía del cuerpo: giró el ojo de su misericordia hacia ella cuando vino para entrar dentro del costado bañado con su sangre, la cual era la sangre del Hijo de Dios. Así fue recibido por Dios por potencia (potente por poder realizarlo); y el Hijo, Sabiduría Verbo encarnado, le donó y lo hizo partícipe del amor de la cruz por el cual él recibió la penosa muerte a través de la obediencia que él guardó al Padre para utilidad de la naturaleza humana y de las generaciones; y las manos del Espíritu Santo lo cerraban allí dentro».

Y finalmente despuntó, como transfigurada por el recuerdo, una sutil y purísima complacencia que disipó la desgarrante angustia femenina y materna provocada por la juventud de aquella cabeza que caía en su seno empapada en sangre. Y él, llegado el momento de una muerte injusta y cruel, buscaba sólo a Catalina: «Pero él representaba una dulce escena de modo que atraía mil corazones. Y no me maravillo, pues ya gustaba la dulzura divina. Entonces se volvió como hace la esposa cuando ha llegado al dintel de la morada de su esposo. Miró atrás e inclinó la cabeza para saludar a los que lo acompañaron y con dicho acto muestró su reconocimiento». Catalina, ebria de la sangre de Cristo Salvador había llegado a estar ebria de la sangre de Toldo, salvado y liberado en Cristo para la libertad esencial: «Cuando se llevaron el cadáver mi alma descansó en paz y quietud, y disfrutaba tanto con el perfume de esta sangre que no podía sufrir que lavasen la que había salpicado mis vestidos» (IV, 219ss).

La libertad que nos enseña Santa Catalina es la libertad que ella

experimenta al palpar la gracia como realidad de la redención por la sangre de Cristo, la libertad de la última trascendencia en el arrebato del dolor y del amor, ávida de anegarse en la sangre de Cristo como lo muestra el grito con el cual dejó este mundo: «¡Sangre, sangre!». Por este motivo, nosotros hemos saludado la proclamación que hizo Pablo VI de Santa Catalina y de Santa Teresa de Ávila como Doctoras de la Iglesia como un despuntar del alba en la historia de la Iglesia peregrina por el mundo, como impulso a una nueva era en la vida de la Iglesia auspiciada por el Vaticano II.

Nosotros, sus humildes hijos, unidos a su primera y amada familia, nos juntaremos siempre entorno a aquella virgen que tuvo el nombre más alto y puro sobre la tierra, el de «madre reverendísima»[26], a quien su hijo más frágil y delicado, Neri de Landoccio de los Pagliaresi llamaba con nostalgia punzante y resignada: «Aquella que se llama y es verdaderamente madre».

Criatura privilegiada por la gracia, Catalina pasó su breve vida, aunque sedienta de contemplación, deseosa de sumergirse en el «plácido mar» de la divinidad y de anegarse en la sangre de Cristo, viviendo siempre en guerra contra el mal y el pecado con la fuerza y vehemencia de un arcángel cuya espada está desenvainada contra el enemigo, contra el príncipe del siglo. Pocas almas, inclusive entre las privilegiadas, han sentido como ella el precio del pecado privado y público; han advertido la ruina que el mismo causa en la vida personal como en la pública, en la sociedad civil como en la religiosa y se han ofrecido como víctimas sobre el yunque de la divina justicia. También ella, al igual que Gemma Galgani que aunque inocente se consideraba la más grande pecadora, tomó como lema suyo: «*¡Peccavi, domino* (otras veces: "*domine*"), *miserere mei*!» y se presenta casi sollozando: «Yo, mísera y miserable». Y se confiesa, desgarrada el alma: «...porque las tinieblas de la perversa ley que yo siempre seguí, han ofuscado el ojo de mi inteligencia» (Or. VII, p. 72). Y hasta se atreve a suspirar: «¡Oh, dulcísimo amor, yo no te amé durante todo el tiempo de mi vida!» (Or. VIII, p. 49). Y con un estilo de

[26] *Preghiere ed elevazioni*, V. ed., Taurisano, Roma 1920, p. 178. La traducción es nuestra.

implorante indignación: «Confieso, Dios eterno, que yo siempre he amado aquello que tú odias y odiado aquello que tú amas. Pero hoy grito delante de tu misericordia para que tú me concedas seguir tu verdad con corazón puro» (Or. XLX, p. 212). Y finalmente, casi con las mismas palabras de su hermana espiritual de Lucca, unidas en la misma inmolación por la reforma de la Iglesia: «¡Oh, Trinidad eterna, yo he pecado por todo el tiempo de mi vida!». Y, como la "*povera Gemma*", también ella guía de grandes personajes, prelados y papas, suspira: «¡Oh, miserable alma mía, ¿no has tenido en cuenta a tu Dios? Ciertamente no; ya que si lo hubieses tenido en cuenta, ahora estarías consumida en el horno de su caridad!» (Or. XX, p. 224ss.).

No por casualidad Pablo VI, siempre atento a las íntimas exigencias de la vida del Espíritu, veía en la obra y en la doctrina de Catalina un anticipo en favor de la Iglesia de la doctrina de la *Lumen Gentium* del Vaticano II. En la Alocución del 4 de octubre de 1970, pronunciada en ocasión de la proclamación de la Santa como Doctora de la Iglesia, el Papa se preguntaba: «¿Cómo entonces no recordar la intensa obra llevada a cabo por la Santa en bien de la reforma de la Iglesia? Es principalmente a los pastores sagrados que ella dirige sus exhortaciones, muy disgustada con santa indignación por la cobardía de no pocos de ellos, temblando porque permanecían en silencio, mientras que la grey a ellos confiada se dispersaba y arruinaba»[27].

Por eso es profundísimo en Catalina el sentido del pecado al punto que ella vive en su carne estigmatizada una aflicción amorosa por la salvación de sus hermanos perdidos en este mundo «...que van por el camino de abajo y... voluntariamente se ahogan». Así «...ellos han llegado a ser enfermos, y esto sucedió cuando concibieron el pecado mortal en sus mentes, luego lo dieron a luz y así pierden la vida de la gracia» (*Il Dialogo* I, 31, p. 70). Mal y Dios, la doble lucha de la historia del mundo que se desarrolla en el fondo oscuro que envuelve la creación; pecado y gracia: la doble lucha en el interior del hombre, en el fondo oscuro que envuelve la libertad de todo hombre que vive consternado

[27] *La donna nel magistero di Paolo VI,* Roma 1980, p. 362. La traducción es nuestra.

mientras se desenvuelve la escena de su propia vida.

Cambia rápidamente la apariencia del mundo: no sólo ha cambiado, y muchas veces, desde los tiempos de Catalina hasta nosotros. El vórtice de las pasiones jamás saciadas, la incredulidad, primero con el nominalismo teológico de los tiempos de Catalina, luego con el humanismo, con el racionalismo y el iluminismo, y hoy con la antropología hedonista, han intentado bloquear todo acceso a la vida sobrenatural enclavando al hombre en esta prisión que lo hace tan feroz, haciéndolo esclavo de las cosas pasajeras y quitándole la libertad creativa de los hijos de Dios. El pecador es esclavo dos veces: de sí mismo, es decir de la "nube" del amor propio, y del príncipe de este mundo, aquel que la teología denomina el Diablo y su aliado, que ya actúa en la historia, el Anticristo.

Viene a nuestro auxilio una luminosa oración de Catalina:

«¡Oh, Amor inestimable, oh dulce Amor, Fuego eterno! Eres el fuego que siempre arde, ¡oh, alta Trinidad! Eres recto sin torceduras, sencillo sin doblez y sincero sin fingimiento. Dirige los ojos de la misericordia a tus criaturas. Reconozco que te es propia la misericordia; es más, adonde quiera que me vuelvo, no encuentro más que misericordia. Por eso grito y corro a tu misericordia para que la tengas con el mundo»[28].

Traducido del original italiano
por el R. P. Lic. Elvio C. Fontana, V.E.

[28] *Oraciones y Soliloquios*, Or. XIX, ed. B.A.C., p. 494.

LA PRESENCIA DE CRISTO[1]

por el R.P. Dr. CORNELIO FABRO

Es real y sacramental, mejor aun (quizás mejor sin la conjunción) es real sacramental. ¿Cuál es el fundamento en esta síntesis? ¿Es el *Sacramentum* lo que forma la realidad de presencia, o bien es el hacerse presente de Cristo que es acto de gracia y confiere nutrición de gracia al alma? Y aquí, en efecto, el alma es sujeto, mas no de cualquier modo, como lo es para las artes, las ciencias, la filosofía y la misma teología... No el alma que es simple sujeto de actividades espirituales, sino el alma en gracia, el alma que es ya partícipe de la vida divina y se prepara para crecer en ella, para confortarse y robustecerse con el Alimento que baja del cielo y tiende hacia el cielo. La presencia de Cristo en la Eucaristía es, por ende, "para el alma", preparada y hecha para ella: así los misterios se multiplican y se acumulan en el *mysterium fidei*, pero al mismo tiempo también la alegría y la consolación se ilumina y se intensifica en el *sacrum convivium*. Por tanto, queda claro, en el nivel de este análisis fenomenológico elemental, que el misterio de la presencia eucarística tiene por objeto adecuado la persona del Verbo Encarnado, glorioso e indiviso en su naturaleza divina y humana. Y a este misterio de

---

[1] El siguiente artículo del p. Fabro fue publicado en 1976 y recopilado, con muchos otros artículos de diversos temas teológicos y pastorales, en *Momenti dello Spirito* (Assisi 1983), pp. 272-282. Queremos, de esta manera, sumarnos al hondo espíritu eucarístico que distingue este Año Santo. El Santo Padre recordaba hace poco, escribiendo a los sacerdotes desde el Cenáculo: "Que crezca, gracias al trabajo apostólico de ustedes, el amor a Cristo presente en la Eucaristía. Es un compromiso que asume una relevancia especial en este Año Jubilar. Mi pensamiento se dirige al Congreso Eucarístico Internacional (...). Será un acontecimiento central del Gran Jubileo, que ha de ser un "año intensamente eucarístico". Este Congreso pondrá de manifiesto precisamente la íntima relación entre el misterio de la Encarnación del Verbo y la Eucaristía, sacramento de la presencia real de Cristo". (*Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo de 2000*, 15).

presencia (objetiva) de Cristo en la Eucaristía responde el misterio de presencia (subjetiva) de Cristo en el alma en gracia que recibe la nueva gracia y la nueva presencia de gracia para su sostenimiento. Un mar de misterios ante el cual ciertamente el ánimo se atemoriza y casi se retrotrae: cuando la misma presencia física de las cosas físicas de los sentidos, amadas, imaginadas, aborrecidas, deseadas intensamente, buscadas, esperadas con ansias... le dan a cada momento penas y cruces de nunca acabar. ¿Es posible, después de tantos desarrollos de la fenomenología, arriesgar al menos un esbozo de la presencia eucarística?

Hay presencias y presencias: la presencia se remite estrechamente al ser, y por esto tal como es variado el ser (ya lo había dicho Aristóteles) así son varias las presencias y las formas de presencia. Pero tratemos de ir lentamente, como hablando solos, a nuestra sola presencia.

Presencia se opone a ausencia, es claro. Ausente es aquello que no está "dado", es decir, que no ocupa este espacio en el cual me encuentro y este tiempo en el cual vivo, obro y hablo, o al menos observo y me doy cuenta de tal presencia. La presencia en su significado directo que es el "encontrarse en el mundo" implica por ende el tiempo y el espacio, no cualesquiera, sino en su determinación: se puede decir que la presencia, en este primer nivel intencional, está dada por el "este, aquí, ahora"... con el cual Hegel hace el inicio de su *Phänomenologie des Geistes* (Io. Hoffmeister 79ss.).

El espacio expresa la realidad del mundo externo y no la simple coordenada cartesiana de la extensión; el tiempo remite ciertamente a la duración del mundo y de las cosas, pero sobre todo al Yo, es decir, al sujeto que recoge en sí el durar de las cosas, advierte sus desarrollos con los sucesos, los avances, los errores... En la esfera existencial propia, que aquí nos interesa (sea lo que sea del análisis filosófico formal sobre la esencia del espacio y del tiempo, sobre la estructura del mundo como cosmos, etc...), el momento y centro dinámico es el Yo. Es alrededor del Yo y en función del Yo que se configura el mundo y se articula la historia pequeña o grande a la cual todo sujeto está interesado y en la cual se encuentra más o menos envuelto. Por cierto, no es el Yo el que "crea" la presencia del mundo; el sujeto encuentra, observa, sufre, acoge, rechaza o querría al menos (cuando lo acicatea, cuando le es desagradable)

rechazar el mundo. Es el momento objetivo o incluso formal de la presencia. Pero es igualmente verdadero que el Yo es el actor y el protagonista principal de la *comoedia mundi*, es decir, de la presencia de lo real, del hacerse presente (la *Anwesenheit des Anwesenden* de Heidegger).

Quiere decir que el centro de referencia de la "presencia" y de cada presencia -también y sobre todo de la eucarística, como intentaremos decir- es el Yo, es decir, el sujeto humano responsable y libre. En efecto, para la determinación del concepto de "presencia" es fundamental el "mundo" y el plexo intencional que lo define. Ahora bien, el hombre no puede hablar más que de un "mundo-para-el-hombre", o sea de un mundo orientado hacia los requerimientos y los horizontes de la vida humana como la arena de sus odios y de sus amores.

Hablar, por el contrario, de un mundo que debería "definir" al hombre, y hacer de las estructuras mundanas el centro de referencia del ser del hombre y por ende el último punto de convergencia de las energías del espíritu, el núcleo de su definición, no tiene y no puede tener sentido. Y en esta perspectiva, se me permita decirlo, el "ser-en-el-mundo" (*In-der-Welt-sein*) de Heidegger como constitutivo de la concretez humana (*Dasein*) no tiene y no puede tener sentido: la noción heideggeriana no es más que el resultado extremo de la extroversión total que ha sufrido el principio moderno de inmanencia de parte de la fenomenología existencial y en general de parte de toda la filosofía contemporánea. El Yo es ciertamente referible a la naturaleza y a la historia, es decir, no puede atraparse y moverse más que en un mundo de cosas y de eventos, no puede prescindir de ellos, y debe individuarse por referencia a ellos. Pero es asimismo verdadero que el Yo es a su vez un centro de convergencia, un centro (para decirlo con Aristóteles) que se acrecienta a sí mismo moviéndose a sí mismo. Por esto, el Yo es referible a la naturaleza y a la historia en cuanto él está ya en su fondo referente, atrayente, motor... precisamente en cuanto es propio del mundo (como naturaleza e historia) ser finito y es propio del Yo ser infinito, una infinitud de aspiración y de inquietud para la verdad y la felicidad sin confines.

De este modo, según este diagnóstico elemental, presencia física y presencia espiritual se entrecruzan y se integran: pero no es fácil seguir y aclarar en cada punto semejante integración, como no es tampoco fácil comprender la unión del alma con el cuerpo, del sentido con el intelecto, del saber con el amar... Así, la presencia, que parece (y es bajo muchos aspectos) el hecho elemental de la conciencia, se vuelve el misterio fundamental de la vida y de nuestro mismo destino temporal. Nosotros estamos aferrados, ocupados continuamente, muchas veces oprimidos (¡lamentablemente!) por la presencia física que es frecuentemente negativa; por realidades incómodas y perturbadoras, y a veces por cataclismos irrefrenables -raramente nos alegramos por aquello que queríamos y deseábamos, y por esto, por la capacidad que tiene la realidad de ocuparnos, preocuparnos, enervarnos... pensamos que la presencia real es su característica. Mas no es así, no debe ser así. La presencia debe partir del Yo y fundarse en el Yo. Kant ha dicho que el Yo "debe poder *acompañar* todas mis representaciones": pero ha dicho poco y en este sentido ha estado realmente poco subjetivista. ¡El Yo no debe solamente "acompañar", debe sostener, guiar, coordinar, estructurar... el mundo de la experiencia en función de su aspiración a la felicidad, mediante su esfuerzo de potenciar la vida y de vencer el mal y el dolor, con su propósito de no subyacer a los atractivos de los falsos fulgores y de los falsos amores, con la voluntad de prevaricar en los caminos del vicio y de aspirar a la ciudad de Dios *quae sursum est Ierusalem*! No por nada, y lo demuestra *ad abundantiam* la filosofía contemporánea, la subjetividad kantiana se ha disuelto sin restos en la total y pura exterioridad de este mundo que se dilata desmesuradamente en los espacios infinitos y el hombre allí es arrastrado en un movimiento que no tendrá fin.

Pero el Yo auténtico no puede aceptar tal solución. El Yo funda y se funda como presencia de aspiración a la felicidad incorruptible, que no es conquista de astros y espacios pálidos y vacíos, sino posesión del Bien deseado en el cual el hombre pueda finalmente reposarse como fiera en su cubil. Y el Bien en sí y por sí, el Bien que es siempre y totalmente el Bien, el Bien de todo bien, es Dios, que es el Padre de los hombres y el único refugio de su dolor. La presencia de la divinidad se da por tanto en

esta convergencia de fuerzas y corrientes infinitas que parten del hombre y de Dios: de la infinitud de la miseria humana y de la infinitud de la omnipotencia divina. ¿Es posible decir algo al respecto? No es ciertamente empresa fácil, pero intentemos algún débil ensayo *in umbra temporis*, que es más un débil intento que una investigación, la cual exige ulteriores y más apropiadas reflexiones. Aquellas que siguen están en un nivel directo y elemental.

Como cada uno sabe, hay una presencia real *física* y una presencia real espiritual, o sea como objeto del conocer y del amar. Dios goza sin duda alguna también de una *presencia física* en el mundo, no como cuerpo entre los cuerpos o como la extensión pura o el espacio infinito (Spinoza, Newton...) sino como la Primera causa del ser de todos los entes que colma y reviste a todos con su potencia omnipresente[2]. Evidentemente no es posible representarnos el *modo* de una tal presencia que penetra todo, en el cielo y la tierra, el paraíso y el infierno, sino a lo más clarificando como por un pasaje al límite nuestra fórmula y diciendo que la absoluta trascendencia de Dios respecto del mundo como *Esse ipsum* se acompaña (después de la creación) con la absoluta inmanencia de Dios sea en el todo como en cada cosa. ¡Una presencia que ha sugerido al más grande especulativo de Occidente, como lo es Santo Tomás de Aquino, la fórmula: *per essentiam, per potentiam, per praesentiam*... (*S. Th.* I^{a}, q. 8, aa. 1-4), cuya audacia de pensamiento y de sublimidad de consolación hace palidecer todas las cojas formas de monismo y panteísmo de cualquier género, incluso el más extremo, de Giordano Bruno a Spinoza y Hegel! Una hermosa revancha de la trascendencia auténtica por sobre la inmanencia inauténtica.

La presencia espiritual de Dios, la presencia de Dios como Espíritu al espíritu que es el hombre, se da en la apertura infinita que el hombre tiene hacia la Verdad y el Bien infinito. Cada vez que el hombre aprende, conoce, quiere, desea con ardor, suspira... es siempre algo o por algo de Verdadero y de Bueno que él ordena a la satisfacción de la

[2] ...*che tutti investe e riveste con la sua potenza onnipresente* en el original [N. del T.].

propia sed insaciable de Luz y de Felicidad. Se puede y se debe por tanto admitir, y estamos siempre en el orden natural, una presencia particular de Dios en el alma que conoce y ama en virtud de la infinitud que compete al conocer y al amar como actuación de la aspiración indomable que "atrae y urge". Ya según los antiguos filósofos y poetas de Grecia, como recuerda San Pablo a sus oyentes del Areópago (*Hech* 17,28), el hombre pertenece al linaje de la divinidad, es decir, "toca" con su parte superior del intelecto y de la voluntad a la espiritualidad divina y puede por esto "participar" de la vida de Dios. También en la vida natural, en cuanto es actuación de las potencias aprehensivas y tendenciales superiores: en las artes, en las ciencias, en la investigación del pensamiento y en las "obras de amor", en la comunicación con sus seres queridos y sus semejantes. Es lo que Santo Tomás de modo admirable ha sabido expresar diciendo que el modo de ser presente de Dios al alma no se limita al de principio causal que deja una simple marca o vestigio de sí, sino que es aquel permanente y constitutivo de "imagen", o sea de impronta de sí mismo (*S. Th.* Iª, q. 93, a.1). E imagen es emanación con presencia y *permanencia* de sí. Pero aquí es imagen e inmanencia de Espíritu a Espíritu, de Espíritu en Espíritu, de Espíritu con Espíritu... una imagen por tanto que es comunicación propia de vida de intelecto y de amor. No en el sentido, claro está, que el hombre "comunique" sin más a la vida y a la felicidad de Dios en sí, sino ciertamente en el sentido de que la vida propia del hombre está en la posesión de lo Verdadero y del Bien, como lo es Dios, aun cuando no sea *como* la de Dios: la suya es posesión inconmutable y perfecta, la nuestra es aspiración ilimitada y débil posesión sólo por migajas, que alimentan siempre más el hambre y la sed. Dios es más vecino y presente al hombre, al hombre más miserable y desprovisto, que a toda la creación y a sus obras más poderosas, y esto en virtud del Yo que, como se dijo, toma conciencia de la infinitud de su deseo ardiente de Verdad, de Belleza, de Justicia, de Amor...: dentro de esta trayectoria que se mueve y se dilata a sí misma, es Dios quien como llama fulgurante y Amor esencial mueve lo íntimo del espíritu y lo tiene en la vida y en la aspiración. Y hace romper los titubeos con lo finito ilusorio y lo aguijonea con la nostalgia por el Infinito, empujándolo hacia la Verdad sin límites y la Pureza sin mancha.

Es obvio que también en esta presencia Dios obra como Causa primera, puesto que el hombre nada podría pensar, desear, amar... sin el sostén de Dios que es el Primer principio del Ser. Pero aquí hay también una cualidad nueva de ser y por tanto de presencia de Dios, la del espíritu, y el espíritu es el constitutivo propio de Dios que no puede ser materia o la totalidad del mundo. Y el espíritu es actividad y presencia sin límites de tiempo y de espacio: los límites que nuestra alma encuentra en el cuerpo no impiden ni ofuscan su capacidad de elevación, siempre que ella *quiera*. El acto de presencia de Dios al alma como espíritu es sin duda alguna efectivo y real, pero no consciente[3] para el alma, y esto a causa del cuerpo que restringe el horizonte intencional directo del alma a la esfera de la naturaleza y de la historia. Sin embargo, hay también, a su modo, al modo del alma y al modo de Dios, una cierta presencia propia de Dios como Verdad y como Amor esencial: aquella presencia que empuja, que sustenta, que alimenta... nuestro buscar, aquella que excava en lo finito para hacernos aparecer el vacío de la nada de cada cosa y nos hace suspirar por el Amor esencial.

El más alto grado de presencia de Dios se da en el orden sobrenatural de la gracia: la fe y la teología enseñan que consiste en la participación propia de la vida íntima, es decir, trinitaria, de Dios mediante la inhabitación de las tres divinas Personas en el alma. Por tanto, navegamos en un mar de misterios donde la isla más esplendorosa, si se me permite decirlo así, es la presencia de Jesucristo en la Eucaristía, de la cual intentaremos delinear alguna característica en la esfera existencial. Quizás no serán las más importantes, pero son aquellas que ahora me vienen a la mente y que pueden ser sugeridas por una reflexión elemental. En la Eucaristía Cristo está presente como Dios y como Hombre y se hace presente al hombre en cuanto necesitado de gracia, alimento y bebida, o sea, de aumento de fuerza en la vida de la gracia. Es una comunicación de Cristo Dios-Hombre, como Salvador del pecado y

[3] *consapevole* en el original [N. del T.]

fuente de la gracia. Aquí la pobre mente humana queda limitada y la fantasía retrocede, justamente en el punto en el cual se alimenta nuestra esperanza y donde brota la genuina fuente de la alegría. Y no obstante, de parte del objeto, del Personaje presente que es Jesucristo, la presencia en la Eucaristía es una realidad palmaria, siempre que se tenga presente aquello que en el plano fenomenológico podría llamarse la "transposición perceptiva", si admitimos la expresión. Es decir, todos sabemos que "después" de la consagración las *apariencias* del pan y del vino permanecen todavía [siendo] de pan y de vino, tal como antes: la vista y los otros sentidos no advierten más que la presencia del pan y del vino como "antes". Pero en el medio, entre aquel antes y aquel después, han sido pronunciadas las palabras sacramentales en el nombre de Cristo: "Esto es mi Cuerpo... Este es el Cáliz de mi Sangre". Por ende, la vista ve después aquello que veía antes y la presencia tiene (es decir, "parece" tener) el mismo objeto del pan y del vino. Pero el oído atestigua y exige mediante la fe otra presencia, la del Cuerpo y de la Sangre de Cristo, no de cualquier modo y en cualquier lugar, sino en el lugar-objeto-realidad (¡aparente!) atestiguado por la vista. Mientras la realidad de naturaleza es advertida por la vista, la realidad de fe –la presencia del objeto- está atestiguada por el oído: *fides ex auditu*. Hay, por tanto, es decir se puede hablar verdaderamente, a nivel de esta "transposición", de una percepción de la presencia real de Cristo: con los ojos veo el *locus rei vel facti* de la consagración acaecida o de la *mirabilis conversio* del pan en el Cuerpo y del vino en la Sangre de Cristo, con el oído la fe extiende el alma en el tiempo hasta la institución hecha por Cristo en el Cenáculo *prius quam pateretur*. Así, por una parte se trata de una presencia firme e inmóvil en la certeza de aquellas Palabras entonces pronunciadas por Cristo, y se trata al mismo tiempo de una presencia siempre nueva y renovada cada vez que aquellas Palabras se renuevan en el Nombre y con la autoridad de Cristo sobre el pan y sobre el vino: *hoc facite in meam commemorationem*. Aquella primera consagración del Cenáculo es el punto invariable de la historia, la "presencia arquetípica" de Cristo en la Eucaristía, en la plenitud de la donación, en la tierra, de la gracia con la comunicación del Autor mismo de la gracia. Las otras consagraciones que se han realizado desde entonces y seguirán hasta el fin del mundo son las

participaciones y actuaciones en el tiempo como presencias renovadas de aquella primera Presencia que aconteció en la presencia de Cristo por las Palabras de Cristo, en la presencia de los Apóstoles atónitos pero esta vez convencidos, conmovidos y gozosos del insondable misterio.

Así, el creyente, al oír sobre el altar las palabras de la consagración, se une con la fe a la realidad suprahistórica que es la presencia real de Cristo sobre el altar mediante la continuidad de la historia sagrada, mediante la "contemporaneidad" que la fe realiza y garantiza, de modo que aquellas palabras de Cristo pronunciadas en nombre de Cristo obran la misma presencia que obró Cristo "una vez" y que obra siempre Cristo "cada vez", ya no por presencia visible sino invisible, mediante Su ministro. Y si la vista es testigo auténtico de presencia, ¿por qué no lo puede ser también el oído? Y en la Eucaristía lo son, cada uno a su manera y por razones distintas, tanto la vista como el oído: la vista (y los otros sentidos inmediatos: el gusto, el tacto...) por la presencialidad de las "apariencias", y el oído por la presencia de la sustancia: la vista mediante el testimonio inmóvil de la percepción actual de las apariencias del pan y del vino, y el oído mediante el testimonio dinámico del movimiento de la fe que obra la contemporaneidad con la experiencia del Cenáculo hecha por los Apóstoles de la presencia de la "nueva" Sustancia del Cuerpo y de la Sangre de Cristo bajo las apariencias del pan y del vino. Es nueva esta sustancia respecto a las apariencias y a la precedente sustancia de aquellas apariencias, pero al mismo tiempo es la antigua perenne sustancia de Cristo que se hace presente en la historia y colma de Sí la historia de la Salvación y la vida de la Iglesia. ¿Hay entonces una "percepción de presencia" de Cristo en la Eucaristía? Ciertamente, en el ámbito y en virtud de la fe los ojos, el gusto y el tacto *ven* en las apariencias del pan y del vino "dónde" está presente el Cuerpo y la Sangre de Cristo, mas en cuanto están bajo la dirección del oído que como órgano exterior de la fe atestigua la presencia inefable e invisible de la Sustancia del Cuerpo y Sangre de Cristo.

Esto parece, desde el punto de vista fenomenológico, el carácter más claro y siempre actual de la presencia de Cristo en la Eucaristía, el testimonio objetivo (en el sentido ahora indicado) de su presencia en la vida cotidiana del hombre, como "repetición" viviente y real y no simplemente simbólica de la Presencia Eucarística del Cenáculo. Si se me permitiese una fórmula tomada de la filosofía moderna –y que es ciertamente un poco audaz si se deja a sí misma y no se ubica en el contexto que ahora delineamos-, dirían que aquí la subjetividad funda la objetividad, es decir, que la advertencia y la certeza de la presencia objetiva real, o sea efectiva, de Cristo en la Eucaristía, surge en última instancia de la fe, que es el acto más personal –vale a decir, subjetivo en sentido ontológico- de la libertad del sujeto humano. La trascendencia me parece completamente salvada y el misterio intacto.

Ningún misterio en aquello que los ojos ven: la presencia de las apariencias de pan y de vino. Ningún misterio tampoco en aquello que el oído recuerda, las palabras de Cristo repetidas cada vez y en cada lugar por el Sacerdote que consagra en nombre de Cristo. El misterio está en la síntesis nueva entre aquellas apariencias de pan y vino presentes todavía y la nueva presencia de la Sustancia de Cristo atestiguada al oído por la fe: la fe realiza la "contemporaneidad dinámica" del fiel con Cristo sobre el altar, dilata el espacio intencional y operativo de la presencia de Cristo desde el Cenáculo hasta hoy, hasta la última consagración de hoy, hasta la última consagración de la última Misa antes de la catástrofe y del juicio final de la historia. En la Eucaristía se actúa por tanto en su punto más alto, más allá de toda humana expectativa o imaginación y como don gratuito de Dios en Jesucristo, la presencia del *sacrum* que está como fundamento de la religión natural, como ha sido reconocido por la moderna fenomenología de la religión. Pero el *sacrum* de la religión natural es la impresión de "creaturalidad", o sea de dependencia, de *tremendum* sobreabundante, de exaltante y de fascinante –de *fascinosum*-, de sacralidad y de majestad... que el hombre experimenta frente a la naturaleza. Es una experiencia del arcano de la naturaleza que sacude e intimida al hombre en su orgullo y lo estimula a buscar el principio.

Aquí el hombre se interna en la infinitud del espacio de las infinitas formas de hierbas y de animales y en el inmenso concierto de los

astros que se ciernen en el firmamento. El *sacrum* de la presencia sobrenatural *in caligine fidei*, tal como es propia de la Eucaristía, es la "*impresión de salvación*" de la presencia viva y real del Salvador -aquí, hoy, en estas apariencias de pan y de vino-, y por ende, de la relación personal más íntima y alta, cual es el Salvador a través del medio[4] del alimento y de la bebida.

Al carácter vago e inaferrable -si bien fundamental-, de esta primera presencia de lo sacro como eco de Dios en el cosmos, se confronta para trascenderla al infinito, pero también para actuarla de modo infinito y más allá de toda humana expectativa y fantasía, la presencia viva y concreta del *Sacrum* esencial en el *tiempo* actual y en las apariencias visivas (táctiles, gustativas...) inmediatas del Cuerpo y de la Sangre del Salvador, que no es solamente el eco de Cristo en la historia, sino la auténtica "repetición" real de la experiencia del Cenáculo. Una presencia que ciertamente se ofrece todavía -mientras dura la historia del tiempo- *in caligine fidei*, pero en la cual alborea y arde la esperanza de la presencia cumplida en el regocijo final: entonces se disiparán aquellas apariencias y las brumas de la fe cederán el lugar a la luz. Pasaje de una a otra forma de presencia más bien que de presencia a presencia, pasaje de la presencia del alimento misericordioso que preserva y salva a la presencia del gozo infinito de la Eternidad hecha presente al final en la misericordia cumplida de la salvación.

Así, mientras en el pronunciarse de las palabras consacratorias se cumple en la sustancia del pan y del vino la *mirabilis conversio* gracias a la cual Cristo se hace realmente presente en las especies o apariencias, que permanecen sin embargo intactas e inmutables, y dejadas como referencia y fundamento sensible de aquella presencia, así el cristiano con la luz de la fe se hace presente al arcano Misterio de la inefable Presencia y se encuentra con Cristo en *este* punto del espacio y en *este* momento que dura y mientras dura en el tiempo. La maravilla y el don de la Presencia eucarística es, en la esfera teológica, la Presencia "nueva" de Cristo glorioso en el cielo que nos da en la tierra en la Eucaristía la

[4] *ch'è il Salvatore col veicolo del cibo e della bevanda* en el original [N. del T.].

aplicación de la gracia salvífica como participación propia de su vida con el Padre y con el Espíritu Santo, que ha de perfeccionarse en el cielo: *...futurae gloriae nobis pignus datur* – es el *mysterium gratiae*.

En la esfera fenomenológica es el "reclamo" del pasado, el misterio del Cenáculo, que el creyente hace en el presente como de un pasado que continúa a realizarse en el presente, y que es presente para el alma en virtud de aquel pasado destinado a ser siempre presente ("Haced esto en conmemoración mía"). De este modo, es una Presencia real en el espacio pero no espacial puesto que la extensión espacial está ocupada por las especies; es una Presencia en el tiempo pero no temporal puesto que el tiempo mide la duración de las apariencias del pan y del vino. Es Presencia sustancial -como dice la teología- del Invisible en lo visible, una presencia no cualquiera sino para entrar al alma y vivir en ella y con ella, para nutrirla de sí: es el *mysterium fidei*.

La fenomenología de los sacramentos tiene su principio y centro evocador en la acción litúrgica, y con profunda sabiduría pastoral el último Concilio ha exhortado nuevamente a los fieles a la participación directa y activa a la "plenitud" de los misterios, que son los Sacramentos como punto de encuentro de Dios con el hombre y de Cristo con el alma.

Traducido del original italiano
por el R.P. Lic. Ricardo E. Clarey, V.E.

POR UN TOMISMO ESENCIAL

R. P. Dr. CORNELIO FABRO

Siempre ha sido ardua la vida del pensamiento, pero en nuestros días la reflexión filosófica encuentra dificultades casi insuperables y está en crisis el concepto mismo de filosofía. El enorme y exuberante desarrollo de la ciencia y de la técnica, que se preparan para cambiar la figura del mundo y la estructura de los Estados, contrasta con la insignificancia o ausencia de la filosofía en la formación del mundo contemporáneo. Así, el hombre, totalmente proyectado fuera de sí en la acción, ha perdido completamente el significado de su yo, que se tornó un *locus vacuus*, un lugar vacío. No se trata de una crisis cualquiera, esta crisis que estamos atravesando, tal como se puede encontrar en cada salto hacia delante de la cultura y de la ciencia. Se trata de la crisis esencial del pensamiento mismo que ya madura desde hace tres siglos, desde cuando sobre todo Descartes ha querido llevar a cabo el inicio o "comienzo absoluto" con el *cogito* puro, es decir, con la conciencia vaciada de todo contenido, o sea, como capacidad vacía.[1] Y puesto que todos los medios para colmarla o actuarla se han mostrado inútiles, en el alternarse y combatirse de los sistemas más opuestos y complicados, nos encontramos con que hoy la filosofía ha tenido lo que merecía, porque lo ha querido: la insignificancia, el vacío, la incapacidad de volver a relacionar al hombre con lo real y de devolverlo al origen del logos esencial para captar el espíritu en su estado naciente.

En efecto, el objetivo propio y primario de la filosofía, como continúa amonestando Heidegger, es retornar al fundamento,[2] es decir,

[1] Es sabido que se debe a HEGEL la formulación radical del problema del "inicio" (Cf. *Wissenschaft der Logik*, I. Buch: «Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden»; ed. Lasson, Bd. I, p. 51ss).

[2] Cf. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Einleitung: Der Rückgang in den grund der Metaphysik, V Aufl., Frankfurt a.M. 1949, p. 7ss.

descubrir y establecer el logos originario, hacer aquella primera afirmación de verdad que es la presencia al ser y el *locus primus*, el primer lugar, que puede acoger toda exigencia [***richiesta***] de verdad. Y está justamente en esta caída total de la filosofía la causa de su completa ausencia del festín del espíritu. Y sin embargo, nunca como hoy se hace más aguda y ardiente su necesidad, y las referencias a su presencia se vuelven más insistentes. Se buscan las raíces de este árbol de la ciencia que se extiende por el mundo sin regla ni medida, se exige una gramática universal para salir de esta confusión de lenguajes sin fin y de semánticas de continuo derroche. En este colorido multiplicarse de horizontes de lo real uno se pregunta, y no se puede no preguntarse, según la severa admonición de Heidegger: "¿Qué es el ser del ente?", o sea, ¿cuál es la *relación constitutiva entre ser y pensamiento*?, ¿qué significa para el hombre pensar? Es decir, ¿qué sucede en el hombre mediante el pensamiento, o bien como acaece el pensamiento al hombre?, ¿qué significa para el hombre pensar? Y "la cosa que más da de pensar" (*das Bedenklichste*)[3] es que, después de los últimos desarrollos del *cogito*, nosotros en la filosofía contemporánea ya no sabemos más qué significa pensar. Extraña venganza sobre el pensamiento moderno que había querido partir con el *cogito*, es decir, con el pensar de pensar, y ahora admite no sólo no saber ya decirnos qué es el pensar, sino que es una ilusión la misma esperanza de poder lograrlo, puesto que el pensar se agota en el acto puntual sin restos. Este es el "fin de la filosofía" que abandona al hombre a las olas del tiempo, sin finalidad y sin esperanza.

Esta argumentación no es para nada abstracta, más aún, es la más concreta que se pueda pensar o imaginar. Todo pensar particular, tal como demostrar un teorema, elaborar un proyecto cualquiera... no lo es tanto porque la concretividad del pensar está en su capacidad de

[3] M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, Tübingen 1954, p.2: «Das Bedenklichste ist, dass wir noch nicht denken». La ciencia no piensa sino sólo "mide": el paso de la ciencia a la filosofía como pensamiento es un «salto» (*Sprung*).

poner algo en acto por la conciencia, o bien de "crear una situación": sino más bien porque la primera "posicionalidad" de la realidad está dada ante todo en el pensamiento, en su actualidad de presencia que luego se expande en los diversos pensamientos y en los diversos modos de pensar. El pensamiento en su acto primordial es el "situante" originario frente a la realidad como tal, que da a cualquier pensamiento específico poderse situar diversamente en los varios horizontes de lo real: el pensamiento en aquel primer mostrarse y actuarse suyo respecto a la realidad, lejos de ser una abstracción vacía, es lo intensivo por esencia, el fundamento justamente, el *prius* y el comienzo absoluto.

Más la filosofía restringirá su campo y más su reflexión se tornará esencial: por esto, debe ir contra la corriente, no ceder a lisonjas de programación o de etiquetas contingentes, sino más bien le convendrá, al remontar de pendiente en pendiente el itinerario de su caída en la insignificancia, reencontrar el auténtico sendero del ser. Si aún quiere salvarse, la filosofía debe religarse con la primera llamada, con el ser de Parménides como fundamento del pensamiento, que la tradición filosófica ha extraviado incluso antes de haber aferrado su auténtica exigencia. ¿Es por tanto posible retornar a la filosofía "como se debe"?

La pregunta parece ociosa y aun indigna de consideración. Por todas partes se multiplican cátedras de filosofía y surgen nuevas disciplinas filosóficas; las revistas de filosofía pululan como hongos; los congresos de filosofía internacionales, nacionales y regionales observan con puntualidad sus organigramas de actividades... pero los filósofos comienzan a advertir siempre más que el mundo no sabe qué hacer con sus palabras y que sigue adelante perfectamente bien (¡eso se cree!) sin ellos. Luego de la transformación de la universidades modernas hecha por obra de la ciencia y de la técnica, la filosofía ha sido relegada (en muchas naciones) a la Facultad de Letras, y se resigna al peligro que le atañe de evaporarse en el discurrir infinito de

la retórica o cortejar, sin sabiduría ni competencia, a la ciencia.[4] La filosofía moderna ha pretendido expulsar la teología: pero no ha sido la filosofía, sino más bien la ciencia la que ha tomado las riendas del mundo y ha expulsado del templo del saber a la filosofía, como inútil. Desde que la filosofía ha renunciado a la búsqueda del Absoluto y se ha pronunciado a favor de la problemática de lo finito y de lo aparente, la ciencia no se halla errada cuando reinvindica para sí misma, para sus parámetros y para sus métodos de investigación el poder ocuparse del mundo de la apariencia con mucha más competencia y eficacia que cualquier filosofía de tal género.

¡No se tomen estas líneas como una *destructio philosophiae (modernae)*! No hay absolutamente necesidad de una destrucción de este tipo: basta advertir cuanto la filosofía del último siglo ha obrado con Feuerbach, Kierkegaard, Marx, Nietzche, Comte... hasta los epígonos de nuestro tiempo. Estos son los existencialistas, es decir, los dialécticos de la libertad como acto del individuo; los comunistas, es decir, los dialécticos de la libertad como liberación material, o sea económica, de la colectividad; los neopositivistas, o dialécticos del valor del hecho mensurable y experimentable; los fenomenólogos puros o dialécticos del darse del hecho aparente; los pragmáticos, o dialécticos de la emergencia del efecto útil; y así podríamos continuar... para constatar simplemente la muerte de la filosofía en su misión original, esto es, como fundación auténtica de la libertad. Así, sin duda, no sólo el idealismo o el empirismo, no sólo el marxismo o el existencialismo, sino toda la filosofía moderna ha fracasado. Más aún: la filosofía contemporánea es consciente de no tener a su disposición ninguna vía de escape, puesto que el *cogito* ha sido efectivamente disuelto en su fundamento de "nadificación" radical del ser. Una lección ésta, que debería ser decisiva para cuantos se preocupan de la función del pensamiento en la vida del hombre.

---

[4] Sobre esta penuria de la filosofía contemporánea, cf. C. FABRO, *Ideale del dialogo o ideale della scienza*, en el volumen editado por U. Spirito y G. Calogero, Roma 1966, p. 324ss.

En esta situación no debe sorprender a ninguno que la Iglesia continúe ya desde hace un siglo remitiéndose a su máximo ingenio especulativo, Santo Tomás de Aquino[5], el filósofo por excelencia del acto de ser al cual primero la escolástica decadente y luego la filosofía de la inmanencia habían vuelto las espaldas. Es de apenas pocos meses, precisamente del día de la fiesta del Doctor Angélico, la carta (en inglés) del Santo Padre al Maestro General de los Dominicos[6], que delinea los nuevos objetivos de un audaz programa para la salvación del pensamiento en la línea del tomismo auténtico, bebido directamente de la fuente sin contaminaciones y remitido juntamente a las exigencias más válidas de nuestro tiempo para la determinación de la verdad.

En la primera parte la carta se ocupa de la continuación de la edición crítica de las obras del Aquinate, que fue iniciada hace casi un siglo por el Motu Proprio *Placere nobis* de León XIII (el Papa de la restauración tomista con la inmortal encíclica *Aeterni Patris* del 4 de agosto de 1879), pero que, no obstante el gran empeño puesto por la Comisión para secundar los deseos de la Sede Apostólica, y la instauración de dos secciones de la Comisión en París y en Ottawa (Canadá), se encuentra aún lejos de su completa realización. El Pontífice, en relación a esto, se complace y aprueba la iniciativa del P. Maestro General de erigir, de parte de las tres Provincias de los Estados Unidos de América, de la "The Saint Thomas Aquinas Foundation of the Dominican Fathers of the United States" para colaborar con tal finalidad, y bendice a cuantos quieran dar su aporte, tanto doctrinal como financiero, para la completa y costosa realización. Pero es preciso también señalar las nuevas tareas de la nueva Fundación tomista mencionados por el documento pontificio para la

[5] Sobre las etapas y sobre el significado de este retorno, cf. nuestro discurso académico *San Tommaso e il Pensiero Moderno*, Pont. Univ. Lateranense, Roma 1964 [traducido en español: "Santo Tomás y el pensamiento moderno", *Diálogo* 23, 7-39. *N. del T.*].

[6] Sigo el texto inglés publicado por L'Osservatore Romano del 7 de marzo de 1964.

difusión y defensa en el mundo contemporáneo de las riquezas del pensamiento tomista: estas tareas son la versión en inglés de la edición crítica y de los escritos que la conciernen, y especialmente la erección de un Instituto "que tenga la finalidad de confrontar el pensamiento de Santo Tomás con los sistemas modernos de filosofía y las conquistas de las ciencias naturales y antropológicas, a fin de sacar a luz conclusiones útiles para la mejor solución de los problemas espirituales y culturales de nuestro tiempo".

El contenido nuevo, o sea, más estimulante para la investigación especulativa, de la Carta pontificia se encuentra, por ende, en la doble llamada a la confrontación del pensamiento tomista con el pensamiento moderno y con la conciencia moderna[7]: un programa de audacia, y de severo empeño al mismo tiempo, que no es exactamente un desafío polémico a las filosofías contemporáneas del «decadentismo» sino un acto de renovada confianza del hombre en la razón, en sus principios y en su actividad de fundamento respecto a la elección del propio destino. El documento pontificio procede a partir de la convicción de que la filosofía del ser, tal como se encuentra en las obras de Santo Tomás, es la orientación filosófica verdadera para el hombre; el problema fundamental reside entonces en encontrar el modo mejor, críticamente más fundado y actualmente más aceptado por todos, para adquirir, explicitar y comunicar la plena comprensión de su verdad, de modo de expresar la actividad esencial de la razón humana no en abstracto sino en el momento histórico que actualmente atravesamos. Esta tarea no es de poca monta, como cada uno puede ver, y pone algunas exigencias que nos parecen imprescindibles, sea de parte de la filosofía moderna, sea de parte del propio tomismo.

Ante todo, es preciso distinguir netamente entre pensamiento moderno en general y la filosofía moderna: esta, en su acepción

[7] Esto había sido ya, por otra parte, señalado en la *Aeterni Patris* (cf. el texto en: J. BERTHIER, *S. Thomas Aquinas, Doctor Communis Ecclesiae*, Roma 1914, p. 193s).

propia, está ligada a la dialéctica rigurosa del principio de inmanencia que ha tenido como desenlace la muerte de la filosofía con la expulsión o nadificación del problema de la verdad. El pensamiento moderno, por el contrario, expresa todo el ámbito de las adquisiciones en las investigaciones históricas, estéticas, hermenéuticas, pedagógicas y científicas en todo campo... : el progreso efectivo que significan no se debe de ninguna manera al principio de inmanencia, sino a la utilización de técnicas cada vez más aptas a los variados y complejos requerimientos de la experiencia, y por tanto a la valoración de aquel mundo objetivo y firme que la filosofía de la inmanencia había secuestrado. Así, la ciencia moderna no es de ningún modo necesariamente solidaria con la filosofía moderna: a diferencia de la ciencia de los siglos pasados, la ciencia del mundo contemporáneo no es ciertamente solidaria con la filosofía, con ninguna filosofía, puesto que quiere ser sólo ciencia, vale decir, descubrimiento y conocimiento de las leyes de los fenómenos, o sea, del mundo en su múltiple e inagotable aparecer. La simbiosis sellada entre filosofía y ciencia, proclamada con frecuencia no sólo en la antigüedad y en el medioevo, sino también en la edad moderna, no tiene ningún carácter constitutivo, y lo han demostrado no solamente los lamentables juicios de Galileo, sino también las alegres condenas de tosca "empiria" que la filosofía de la inmanencia ha lanzado con frecuencia a los desarrollos de la ciencia, la cual ha hecho muy bien, consecuentemente, en desligarse completamente de la filosofía.[8] Hay que reconocer que el *logos* científico (asunción de nociones como materia, energía, corpúsculo..., formulaciones de leyes e hipótesis, descripción de estructuras) tiene un carácter esencialmente operativo y no determinativo o «definitivo»: la ciencia se integra con la realidad que indaga y describe, de modo que ella puede moverse, en el mundo de la experiencia, con apertura infinita.

[8] Para una confrontación más actualizada acerca de este complejo problema, cf. P. JORDAN, *Der Naturwissenschafler vor der religiösen Fragen*, Oldenburg 1963, especialm. P. 119ss.

Se trata, entonces, de que entre filosofía y ciencia, entre la razón que reflexiona sobre el fundamento y la razón operante en el mundo físico, se puede tener una relación de "convergencias" y no de subordinación en sentido propio de ninguna de las dos partes, y es esto precisamente lo que afirma la distinción tomista de los planos intencionales. Por tanto, el tomismo, y el pensamiento cristiano en general, no tienen razón en estorbar la ciencia en sus métodos e instrumentos de trabajo, cuando más bien se ve en ellos una confirmación siempre más válida de aquella positividad fundamental y riqueza de la realidad de la experiencia que se encuentra en la base de la noción de realidad del pensamiento griego y de la creación en sentido cristiano, y que, por el contrario, está relegada como negatividad, como mera apariencia, como no-verdad, etc... por las filosofías de la inmanencia. Para ser explícitos y no ser de ningún modo mal entendidos sobre el punto crucial, se trata de esto: la filosofía moderna de la inmanencia ha fracasado totalmente en la diagnosis de la verdad, porque es errónea en sus razones formales y sobre todo aberrante en su principio inspirador, que es justamente el principio de inmanencia.[9] No obstante, al mismo tiempo se puede y se debe reconocer que la filosofía clásica antigua y medieval se presenta, en sus particulares aportes históricos, ciertamente inadecuada e insuficiente para el hombre moderno.

Es para superar este punto muerto que la Iglesia de nuestros tiempos hizo la «elección» del tomismo como forma de pensamiento universal. La Carta de Pablo VI tiene, sobre este punto una declaración que contiene por primera vez la justificación inmanente de la actividad tomista -si se puede decir así- que ha caracterizado el supremo Magisterio de la Iglesia en el último siglo. No se trata de una referencia meramente histórica, de hacer un paso hacia atrás, de rechazar el mundo moderno, sino de reencontrar el hilo continuo de la

[9] Cf. nuestro *Dall'essere all'esistente*, II ed. Brescia 1965. Para un análisis de las etapas principales del principio de inmanencia, cf. *Introduzione all'ateismo moderno*, STUDIUM, II ed. Roma 1969.

tradición del espíritu para superar las fracturas de una civilización totalmente atravesada por disonancias y malestares interiores: se trata, por tanto, de un acto de suprema confianza en la unidad y en el valor indestructible del espíritu humano. En efecto, escribe el Papa: "En realidad, en las obras del Aquinate se tiene un compendio de las verdades universales y fundamentales, expresado en la forma más clara y persuasiva. Por esta razón su doctrina constituye un tesoro de inestimable valor, no sólo para la Familia religiosa de la cual es la más grande luminaria, sino para la Iglesia entera y para todas las mentes ávidas de verdad. No sin razón –prosigue el Pontífice- él ha sido saludado como *homo omnium horarum*. Su saber filosófico, en efecto, reflejando las esencias de las cosas realmente existentes, en su segura e inmutable verdad, no es medieval, ni propiamente de un pueblo determinado, sino que traspasa los tiempos y los espacios, y por tanto no es menos válido para toda la humanidad de nuestros días". La mayor parte de las oposiciones contra el tomismo, fuera y dentro de la Iglesia, tienen aquí la límpida y sólida denuncia y la respuesta en la forma de la actuación del deseado «tomismo esencial». Muchas incompresiones sobre el tomismo, viejas y nuevas, tienen aquí la explicación: en el historicismo cargado de prejuicios de acusación de medievalismo indiscriminado, y en el rencor anticlásico, e incluso latino, que es ciertamente innoble e injustificado[10], puesto que Santo Tomás, sea con los largos años de permanencia fuera de Italia en Colonia y sobre todo en París, sea con su actividad en la Corte pontificia, participó directamente en el movimiento espiritual de todo el mundo de su tiempo.

---

[10] En esta crítica se han distinguido, despúes de Frohschammer (*Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin*, Leipzig 1889: es un violento ataque a la *Aeterni Patris*), el alemán R. EUCKEN (*Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit*, Leipzig 1886, II ed. Bad Sachsa 1910), el francés L. ROUGIER (*La Scolastique et le Thomisme*, Paris 1925), y el italiano G. SAITTA (*Il carattere della filosofia moderna*, Firenze 1934). Para una exposición de estos ataques, cf. nuestra *Breve introduzione al Tomismo*, Roma 1960, p. 115ss.

Es en esta atmósfera que el «tomismo esencial» puede presentarse con todas las cartas en regla para ser aquella *philosophia perennis* frecuentemente y con razón deseada por los mejores espíritus de cada tiempo. De este modo, en la reducción a lo esencial, el tomismo podrá llevar a cabo el juicio de los sistemas, como también de sí mismo, en el desarrollo contingente como sistema y escuela histórica particular.

Para aferrar la gravedad y al mismo tiempo la urgencia de esta tarea, nos puede ayudar (nos parece) una vigorosa página de Hegel sobre el Ser como investigación sobre la dialéctica interna de los sistemas filosóficos, conservada por los discípulos. La ofrecemos según nuestra traducción: "Los diversos grados de la Idea lógica los encontramos en la historia de la filosofía en la forma de los sistemas filosóficos que proceden uno del otro, cada uno de los cuales tiene como fundamento una particular definición del Absoluto. En cuanto ahora el despliegue de la Idea lógica se muestra como un progreso de lo abstracto a lo concreto, así también en la historia de la filosofía los primeros sistemas son los más abstractos y por tanto también los más pobres. Pero la relación de los primeros sistemas filosóficos con los posteriores es en general la misma que la relación de los primeros a los últimos grados de la Idea lógica, y precisamente de modo que los posteriores contienen los primeros como superados. Este es el verdadero significado de contradicción que se da en la historia de la filosofía, y tan frecuentemente malentendido, de un sistema filosófico con otro y más exactamente del precedente con el siguiente. Cuando se habla de contradecir una filosofía, esto debe tomarse sólo en un sentido abstractamente negativo, de modo que la filosofía contradicha en general no vale más, que ella ha sido dejada de lado y destrozada. Si así fuese, entonces el estudio de la historia de la filosofía debería considerarse como una ocupación muy melancólica, puesto que este estudio enseña cómo todos los sistemas filosóficos aparecidos en el curso de los tiempos han encontrado su contradicción. Sin embargo, entonces es necesario, como se admite, que todas las filosofías hayan sido contradichas; y al mismo tiempo, que se afirme que ninguna

filosofía ha sido contradicha, y que no puede ni siquiera serlo. Este último caso tiene un doble sentido: ante todo, que toda filosofía que merece este título tiene como contenido la Idea general; luego, que todo sistema filosófico debe considerarse como la exposición de un grado particular en el proceso de desarrollo de la Idea.

El contradecirse de una filosofía tiene por tanto solamente el sentido de que su límite ha sido superado y que el determinado Principio de la misma ha sido rebajado a un momento ideal. La historia de la filosofía tiene que tratar, por ende, según su contenido esencial, no con el pasado sino con lo Eterno y lo simplemente presente, y debe comparársele en su resultado no con galería de errores del espíritu humano, sino más bien con un panteón de figuras divinas. Pero estas figuras divinas son los grados diversos de la Idea, tal como proceden en el desarrollo dialéctico uno del otro. Mientras se deja a la historia de la filosofía mostrar más de cerca hasta qué punto el despliegue, que empieza en ella misma, de su contenido armoniza por una parte con el despliegue dialéctico de la Idea lógica pura, y por otra parte se desvía de la misma, aquí es el momento de observar que el inicio de la Lógica es lo mismo que el inicio de la propia historia de la filosofía. Encontramos este comienzo en la filosofía eleata y más propiamente en la filosofía de Parménides, quien concibe el Absoluto como el Ser, en cuanto dice: el Ser sólo es y la Nada no es.[11] Esto es lo que debe considerarse como el verdadero inicio de la filosofía, puesto que la filosofía es en general el conocer pensante, pero aquí por primera vez el pensamiento es aferrado con firmeza y se ha tornado objetivamente él mismo.

Los hombres han ciertamente pensado desde el inicio, puesto que sólo mediante el pensamiento ellos se distinguen de los animales;

[11] Sobre las relaciones de Hegel con Parménides ha investigado sobre todo Heidegger: cf. *Moira*, en «Vorträge und Aufsätze», Pfullingen 1954, p. 233ss.; *Hegel und die Griechen*, en la «Festschrift f. H. G. GADAMER, *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*», Tübingen 1960, p. 50s.

solamente que fueron necesarios siglos antes de llegar a esto: a concebir el pensamiento en su pureza, y el mismo juntamente con lo absolutamente objetivo. Los Eleatas son celebrados como pensadores audaces: a esta admiración abstracta se asocia, sin embargo, frecuentemente la observación de que estos filósofos han ido demasiado adelante, en cuanto que los mismos han reconocido el Ser como lo Verdadero, y han negado la verdad a todo aquello que de otro modo constituye el objeto de nuestro conocimiento. Ahora bien, es ciertamente exacto que no se puede permanecer anclados en el puro Ser; solamente está privado de pensamiento el considerar el ulterior contenido de nuestra conciencia como *junto a y fuera* del ser, o como algo que *también* lo tiene. La verdadera relación, por el contrario, consiste en que el Ser como tal no es algo estable y último, sino más bien algo que se invierte dialécticamente en su opuesto, el cual, tomado igualmente en modo dialéctico, es la *nada*. Con esto queda, en consecuencia, que el Ser es el primer pensamiento puro, y esto, con lo cual por otra parte se puede llevar a cabo también el inicio (con el Yo=Yo, con la absoluta indiferencia, o con Dios mismo), esto ulterior es ante todo solamente algo representado, no algo pensado, y que el mismo según su contenido de pensamiento es por tanto sólo el Ser".[12]

Un momento antes Hegel había esclarecido el núcleo de su principio exegético, es decir, su punto de vista sobre el «comienzo» del filosofar, que no puede hacerse sino con el ser, con la idea del ser, que es el motivo dominante de toda su especulación. Quizás el texto no tiene nada de especial respecto a otros más conocidos y más técnicos, pero es sintomático que los discípulos lo hayan conservado de una forma que, a diferencia del texto precedente, está adornado con todas las aristas de su áspero y fascinante lenguaje. En efecto, trata acerca del momento vital de la dialéctica como pasaje de lo inmediato empírico, que es el ser vacío, al proceso de la mediación que debe permitir el pasaje al Ser intensivo que es el Absoluto: "Nosotros no

[12] *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 86, Zusatz 2; ed. L. Von Henning, Berlin 1840, Bd. I, p. 166ss.

tenemos, cuando se comienza a pensar, más que el pensamiento en su pura carencia de determinación, puesto que a la determinación pertenece ya lo Uno y lo Otro: al principio nosotros no tenemos ningún Otro. Aquello que carece de determinación, como lo tenemos aquí, es lo inmediato, no la falta de determinación mediata, no la superación de toda determinación, sino la inmediatez de la carencia de determinación, aquello que carece de determinación como lo absolutamente primero. Pero a esto nosotros lo llamamos el Ser (*Sein*). Esto no debe sentirse, no debe intuirse y no debe representarse, sino que es el pensamiento puro y como tal lleva a cabo el inicio. También la Esencia (*Wesen*) es aquello que carece de determinación, pero lo que carece de determinación tal como ya se ha presentado mediante la mediación, contiene en sí la determinación como ya quitada"[13].

El ser hegeliano inicial es llamado vacío porque se refiere a la forma más baja de la conciencia, que es el conocimiento sensible: tratando Hegel al ser como «acto de conciencia», en virtud del principio de inmanencia que hace derivar al ser de la actividad de conciencia, él reduce el ser a «ser de conciencia». De aquí la venganza irreparable de la "muerte de la filosofía" en la antropología de las más variadas tendencias, declarada inmediatamente después de la muerte de Hegel y celebrada abiertamente en nuestros días.

En la posición tomista en cambio el ser es el fundamento inagotable de la actividad de conciencia, y las etapas de desarrollo de la conciencia humana, singular y colectiva, son las conquistas del espíritu en cuanto conciencia del ser abierto al Infinito que es el Ser mismo en su inagotabilidad de acto primero, acto de todo acto y de toda perfección. Por ende, se tiene la impresión y la convicción de que la profunda instancia hegeliana moderna sobre el comienzo absoluto de la filosofía no pueda ser satisfecha más que con la posición tomista

[13] *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, l.c., Zusatz 1; ed. cit., Bd. I, p. 166.

auténtica del «... quod primo intellectus intelligit est ens, in quo omnia fundantur»[14].

****

No es tampoco de menor actualidad y urgencia -según la Carta pontificia- la referencia a Santo Tomás en el campo más propio y específico del pensamiento cristiano que es la teología. En efecto, declara el Papa: «Además, en cuanto a la doctrina teológica que el Angélico expone en sus Comentarios del Antiguo y del Nuevo Testamento, del Pseudo-Dionisio, de Boecio, de Pedro Lombardo, en las numerosas "Quaestiones Disputatae", en los "Quodlibeta" y en los "Opuscula", pero sobre todo en las dos "Summae", cuanto más es comprendida en su admirable síntesis, tanto más se le admira la clara distinción y armonía entre el orden de la naturaleza y el orden de la gracia, entre la razón humana y la fe divina, que el Concilio Vaticano I exaltó y defendió contra los errores, que siempre renacen, del materialismo ateo, del panteísmo, del racionalismo y del fideísmo (cf. Const. Dogm. *De fide catholica*, cap. 4). Por tanto, el triunfo de la doctrina de Santo Tomás en la Iglesia militante se vuelve excelsa glorificación de la misma Sabiduría de Dios... », y como estímulo del mismo espíritu crítico, como amonesta Pablo VI remitiéndose a una fórmula de Pío XII: «Aemulatio quaerenda et propaganda per commendationem doctrinae S. Thomae non supprimitur, sed excitatur potius ac tuto dirigitur» (Discurso a los alumnos de los Seminarios de Roma, 24 de junio de 1939).

Iniciando la conclusión de la Carta, el Papa cierra el paso a toda tergiversación o interpretación evasiva: «Así, estamos persuadidos de que grandes beneficios derivarán a la causa de la verdad de un más vasto y exacto conocimiento de la doctrina del "Doctor Común", *que la Iglesia ha hecho suya* (cursiva nuestra. Remite a la Encíclica de Pío XI «Studiorum Ducem» de 1923). En referencia a esto se puede

[14] *De Ver.*, q. I, a. 1.

recordar la firme convicción y el deseo expresado por el Papa Juan XXIII en el *Motu Proprio* del 7 de marzo de 1963 (que precede en un año la Carta de Pablo VI) de erección como Universidad del Ateneo "Angelicum" de Roma, para el feliz resultado del Concilio Ecuménico en curso a la luz de los principios de Santo Tomás: «*Quoniam postremo hoc persuasum est Nobis, si doctrinarum Aquinatis studia maiore cura et sollertia incitentur, illud futurum esse, ut quae consilia Patribus Concilii Oecumenici Vaticani II proposita sint, ea ad effectum felicius adducantur*»[15]. Cada uno puede advertir que el voto del piadosísimo Pontífice se torna hoy aún más urgente cuando el Concilio está ya en la tercera Sesión general para recoger los frutos sustanciales de sus complejos trabajos, esperados con ansiosa expectación por todo el mundo.

El mismo Pablo VI en el reciente discurso del 12 de marzo tenido en la Pontificia Universidad Gregoriana, después de haber citado la regla áurea del Aquinate del primado que tiene el criterio de la autoridad en materia de fe revelada (*S. Th.* I, q. I, a. 8 ad 2), exhorta a todos, maestros y discípulos, a la sumisión hacia el supremo Magisterio de la Iglesia, y continúa: «Iidem praeterea vocem Ecclesiae Doctorum reverenter auscultent, inter quos Divus Aquinas praecipuum obtinet locum; Angelici enim Doctoris tanta est ingenii vis, tam sincerus veritatis amor, ac tanta sapientia in altissimis veritatibus pervestigandis, illustrandis aptissimoque unitatis nexu colligendis, ut ipsius doctrina efficacissimum sit instrumentum non solum ad fidei fondamenta in tuto collocanda, sed etiam ad sanae progressionis fructus utiliter et secure percipiendos» (*L'Osservatore Romano*, 14 de marzo de 1963)[16].

---

[15] *AAS*, LV, 1963, pp. 207-208.

[16] "Además, ellos mismos escuchen con reverencia la voz de los Doctores de la Iglesia, entre los cuales Santo Tomás obtiene el lugar principal; pues es tanta la fuerza del ingenio del Angélico Doctor, tan sincero su amor a la verdad, y tanta sabiduría al investigar las más altas verdades, iluminarlas y estrecharlas con una aptísima ligazón de unidad, que su doctrina es eficacísimo

Esta ardiente e ininterrumpida continuidad de referencias a un tomismo esencial, da parte de los Pontífices del último siglo, tiene un centro indivisible, que es una elección abierta y decidida según la declaración retomada de Pablo VI, que «... *la Iglesia ha hecho suya la doctrina de Santo Tomás*». Un objetivo firme y lúcido, la profundización de las posiciones teóricas fundamentales de tal doctrina como expresión de las exigencias universales de la razón humana válidas para todos los tiempos y para cualquier tipo de cultura y civilización, y particularmente aptas para superar los errores de fondo del pensamiento moderno y para responder a las legítimas instancias de la cultura moderna. Una esperanza sólida y fundada, aquella de que la afirmación y el progreso de tal tomismo esencial se volverá no sólo válido sostén de la fe y de la genuina reflexión teológica, sino ante todo reinvindicación de la razón humana en su libertad originaria de apertura sobre el mundo de la naturaleza y de la historia. En tal campo de arduo pero también urgente y prometedor trabajo que está confiado, en los próximos decenios, a todos los representantes de la cultura, sin distinción de religión o de confesión, desde hace ya algunas décadas trabajan en buena emulación en la dirección indicada por Pablo VI estudiosos provenientes de las más variadas escuelas. La invitación del Papa para un "tomismo esencial" expresa el momento histórico en su íntima ansia de verdad para la unificación del espíritu humano y no podrá por ende ser vano.

Un "tomismo esencial" según las precedentes indicaciones trasciende cualquier sistema cerrado o «figura histórica» particular, incluida la misma de Santo Tomás en los puntos en los que ella queda ligada a los límites de su tiempo; tanto más este tomismo debe superar el límite histórico del "sistema" de su Escuela, toda vez que esta haya aquí o allí errado la orientación hacia el centro específico del tomismo

---

instrumento no solo para afirmar con seguridad los fundamentos de la fe, sino también para recoger con provecho y tranquilidad los frutos del sano progreso".

originario[17], o fuese de todos modos un obstáculo para el camino natural del pensamiento o escondiese y velase el horizonte infinito de la libertad.

Un tomismo esencial debe incluso saber no sólo insertarse en la problemática de la cultura moderna, sino sobre todo debe poder interpretar desde su interior las instancias nuevas de libertad: para esto debe dar mayor consideración a la subjetividad constitutiva en el sentido nuevo que ella ha asumido -y en profundo acuerdo con la concepción tomista del sujeto espiritual libre- como característica fundamental de la vida del espíritu, a diferencia de la subjetividad trascendental, es decir, negativa y negativizante de la filosofía moderna.

Un tomismo esencial, en fin, debe profundizar el "problema del comienzo" del pensamiento mediante la aprehensión originaria del *ens* e iniciar con resolución el itinerario especulativo en el interior de la dialéctica de esencia y del acto de *esse*, de manera que se muestre progresivamente que en esta tensión que se propone y se desarrolla está la exigencia propia para el pensamiento, en la concretividad y al mismo tiempo plenitud última del *esse*, sentido definitivo y el propio *locus theoreticus*. Tal referencia al *esse*, entrevista y descripta en páginas potentes por Fichte, Schelling y especialmente por Hegel... es hoy intensamente deseada, si bien de una manera vaga, por Heidegger[18]: pero aquí esto no puede tener ninguna eficacia, puesto que en virtud del principio de inmanencia el ser remite y se funda sobre la nada y sobre el continuo diluirse del acto de conciencia, mientras para Santo Tomás el ente remite al *esse* que es el acto de

[17] En el original: *Tanto più esso debe anche superare il limite storico del «sistema» della sua Scuola, qualora esso avesse qua e là sfocato il centro specifico del tomismo originario...* [N. del T.].

[18] Deben tenerse en cuenta sobre todo los escritos posteriores a la Guerra, a partir del *Brief über Humanismus* de 1947 hasta el monumental *Nietzsche* de 1961 (especialmente Bd. II, p. 399ss.).

todo acto, y el *esse* participado remite al *Esse* por esencia que es Dios, Causa primera del Todo.

Así pues, la elección de Santo Tomás no tiene un carácter personal o confesional, sino universal y trascendental, porque quiere ser la expresión más vigorosa de las posibilidades de la razón en sus funciones en orden a la fundación de la ciencia y de la fe. No corresponde aquí indicar las formas concretas de actuación de tal tomismo al cual se dedicarán los estudiosos del futuro próximo, como sinceramente lo deseamos. De todos modos, debe quedar claro que la esencialidad de la que se habla expresa intensidad de problemática, profundización de principios, clarificación de las diferencias... sobre todo respecto a la dialéctica moderna de la inmanencia que, en su principio inspirador más profundo que es la subjetividad trascendental, ha llevado la filosofía a la muerte precipitándola en el abismo del activismo puro, es decir, de la nada; luego, incluso antes que todo, respecto a la Escolástica formalista que ha preparado y provocado con su vaciamiento y carencia especulativa el advenimiento del pensamiento moderno.

Tal dependencia del pensamiento moderno respecto a la escolástica decadente ha sido afirmada con insistencia incluso recientemente: la Escolástica de la época barroca es, en efecto, en parte solidaria con las escuelas nominalistas de los siglos XIV-XV, de las cuales se busca en vano frenar la caída hacia el formalismo y el fideísmo absoluto. No por nada los grandes filósofos del racionalismo, desde Descartes a Spinoza, Leibniz, hasta Wolff, y más aun hasta Schopenhauer y el mismo Heidegger... tenían en sus manos los tomos de los Escolásticos célebres, como Toledo, Pereira, Fonseca, Suárez, los profesores de Coimbra... : ha sido destacado también que la restauración de la llamada "Segunda Escolástica", debido sobre todo a los escritores españoles indicados, está ligada directamente al ocasionalismo de Arnauld, de Geulincx, Louis de la Forges, di Io. Clauberg y G. De Cordemoy. Una historiografía más atenta al sentido de las diferencias de fondo, no tendría dificultad en destacar que el

pensamiento moderno probablemente no habría explotado, o al menos no lo habría hecho con aquella vehemencia irrefrenable, si el campo del pensamiento no hubiese sido minado precedentemente: «De hecho, de 1550 a 1650, un estrecho hilo une a los escolásticos españoles a lo que hemos llamado el espíritu de la filosofía moderna». Así habla J. Ferrater Mora, quien indica agudamente y por contraste el núcleo teorético del tomismo, como solución del problema de estructura de lo finito en la distinción de esencia y de *esse*: «Sin remontarse a los griegos, recordemos que Santo Tomás de Aquino intenta resolverla neta y armoniosamente por medio de la afirmación de una *distinctio realis*». Y concluye con una lucidez que honraría a un experto tomista: «A pesar de que el temor del avicenismo mueve a algunos autores a disminuir la importancia de esta tesis en la filosofía de Santo Tomás, parece que la obra del "Doctor Angélico" no es plenamente comprensible más que a la luz de una *distinctio realis* moderada»[19].

Este juicio o balance vale sobre todo para la filosofía escolástica en la orientación ecléctica que se tornó predominante y obtuvo mayores consensos en las escuelas católicas hasta provocar fenómenos de erosión en la misma escuela tomista, [al punto que] el Maestro General dominico De Boxadors consideró necesario en el s. XVIII invitar a la Orden a una mayor fidelidad a la doctrina del Maestro Angélico. Este juicio negativo no mira obviamente a la teología, la cual, a pesar de la diversidad de los sistemas, pudo llegar tanto en la dogmática doctrinal como en la mística a momentos y progresos de indudable grandeza que tuvo su monumento en la obra y en los decretos dogmáticos del Concilio de Trento.

Un "tomismo esencial" implica por tanto un juicio activo sobre el pensamiento humano y cristiano en general, y sobre el mismo tomismo, frente al pensamiento moderno. Una mera "repetición pasiva" del pensamiento de Santo Tomás nos devolvería (aunque,

[19] J. FERRATER MORA, *Suarez et la philosophie moderne*, en: "Revue de métaph. et de morale", 1963, p. 66s.

¿realmente nos devolvería?) al siglo XIII, mientras que la historia nunca vuelve atrás, y a cada hombre corresponde el deber de insertarse en los problemas y en las ansias del propio tiempo, como hizo el Aquinate con el suyo. Frente a la filosofía moderna que ha provocado y pronunciado el fracaso del pensamiento como logos teorético, del cual había surgido sin embargo bajo el impulso del pensamiento griego la ciencia y la civilización de Occidente, el tomismo puede y debe mostrar cómo de la prioridad de fundamento que compete al ser sobre el pensamiento, la razón es siempre capaz de moverse en lo real según la apertura infinita de sus posibilidades, de modo que pueda reconducir al fundamento de la vida del espíritu los inagotables caminos que el hombre intenta sin descanso en el arte, en la ciencia, en la técnica, en las disciplinas históricas, jurídicas, económicas, al igual que en los análisis de estructura de la conciencia ética, religiosa y política. No se trata tanto –al menos en el primer momento de confrontación con el pensamiento moderno- de un tomismo de tesis estáticas y rígidas que impongan un sistema, sino más bien de un tomismo de profundización de principios, dinámico y abierto sobre el fondo de todas las válidas adquisiciones de análisis y método de la ciencia y de la cultura moderna.

En los siete siglos de distancia que nos separan de la muerte de Santo Tomás, intrépido defensor del valor del pensamiento y de la dignidad del espíritu humano, el mundo ha cambiado muchas veces su figura exterior e interior, y ahora está abocado a una transformación que será tal vez la más decisiva y resolutiva de su historia. Es preciso afrontarla con una altísima idea de la dignidad del hombre y con una sólida convicción de las posibilidades de su mente, a la cual ha sido confiado ante todo la tarea de percibir en la naturaleza los signos de la Inteligencia suprema y reconocer en la historia los rastros del plan divino de salvación para la redención del mal y la victoria sobre la muerte.

SANTO TOMÁS Y LA PARTICIPACIÓN DE MARÍA EN LA GRACIA DE CRISTO*

R. P. Dr. CORNELIO FABRO

El problema al cual dedicamos estas notas parece ser menos arduo después de la clara definición de la Inmaculada Concepción en el 1854 que declaraba a María "...intuitu meritorum Christi" (en vistas de los méritos de Cristo) preservada inmune de todo pecado, original y actual[1] . En cuanto a Santo Tomás toda su doctrina de la gracia, como ha sido justamente puesto en relieve por la intervención del pastor Chavannes, está dominada por la noción bíblico-especulativa de participación en función de la cual se debe por tanto entender la posición incomparable de la Madre de Dios.

A mi modo de ver, la observación de fondo que se podría hacer es que H. Chavannes[2] se limita a considerar la mediación de María bajo el esquema de la participación simple como "creatura", aún cuando fuera la más alta. Esto es exacto, pero no es todo y no es - me parece- el lado más característico de la mediación mariana. María es para los cristianos sobretodo la *Madre* de Cristo que es el Hombre Dios, por tanto la *Madre del mediador por esencia*. Ciertamente que María no llegó a ser "mediadora por esencia"; es, sin embargo, la Madre del Mediador por esencia que es el Salvador del mundo. Y es sobre esto donde se funda y vive la piedad mariana de los católicos. Me parece que hace falta profundizar en la participación bajo este aspecto, es decir, de la relación Madre-Hijo y es sobre esta línea donde se mueve Santo Tomás.

---

* Artículo publicado en 1974 y recopilado en *Momenti dello Spirito*, Assisi 1983, pp. 153-175.

[1] Dz.-Sch. 2803.

[2] Cf. *Eph. Mr.* XXIV (1974), p. 30 ss.

1. El significado del problema.

a) *El núcleo bíblico.* El núcleo bíblico de la mariología tomística se concentra, como es obvio, en el Anuncio hecho a María por el Ángel (*Lc* 1,26s). Esto está en el centro del breve tratado de mariología que son las cinco cuestiones que Santo Tomás dedica a la Madre de Dios en la Vida de Cristo de la III[a] Pars de la Suma[3]. El Santo delinea la excepcional posición teológica de María enteramente sobre el trasfondo y en función de su divina maternidad: ella ocupa, por tanto, el primer puesto en el movimiento histórico, por decirlo de algún modo, del evento salvífico de Cristo y esto lleva a considerar en primer lugar la dignidad y los privilegios de la Madre que lo ha concebido y dado al mundo: "Circa conceptionem autem eius oportet primo aliqua considerare quantum ad matrem concipientem" (acerca de su concepción, es necesario primero considerar algunas cosas sobre la madre que concibe). El estatuto onto-teológico, si se puede expresar de este modo (o "estatuto existencial", como hoy se prefiere decir) de la Madre de Dios se estructura en cinco puntos o momentos, los cuales corresponden a las cinco cuestiones de la exposición: 1. primo, quidem, de *sanctificatione* eius (primero, acerca de su santificación, q.27) - 2. secundo, de *virginitate* eius (segundo, sobre su virginidad, q.28) - 3. tertio, de *desponsatione* eiusdem (tercero, sobre sus desposorios, q.29) - 4. quarto, de *annuntiatione* ipsius (cuarto, sobre la anunciación hecha a ella, q.30) - 5. quinto, de *preparatione* ipsius ad concipiendum (sobre su preparación para concebir, q.31). No es la intención de estas notas ofrecer un análisis en profundidad de la estructura y del contenido de estas densas cuestiones, menos aún de los problemas que estos textos pueden suscitar en un lector moderno. Nos limitaremos a recoger los momentos y los aspectos principales bajo los cuales el Angélico considera la comunicación o participación de gracia del todo singular de la cual ha gozado María, junto a Cristo, sobre el fundamento del privilegio de haber sido elegida Madre de Dios.

b) *El núcleo teológico-formal.* La gracia es una participación real del alma en la naturaleza divina de la cual tiene necesidad también María para ser agradable a Dios. Por tanto, mediante la gracia santificante el alma es

[3] *S. Th.* III, qq. 27-31.

elevada a un modo de ser, y por ende de operar, *deiforme*: ella obtiene un modo de ser y de obrar divinos. Santo Tomás lo define precisamente mediante la noción de "participación" que es el término último con el cual él expresa la pertenencia y la unión profunda en la esfera del ser, de la creatura con Dios y la distancia o bien la trascendencia del Creador sobre la creatura. Todas las definiciones corren sobre esta línea: "lumen gratiae quod est participatio divinae naturae" (La luz de la griacia que es participación de la naturaleza divina)[4]. El efecto primario de la participación de la gracia es la asimilación o bien la *semejanza* propia del alma con Dios: "gratia nihil aliud est quam *participata similitudo* naturae divinae secundum illud *2 Pe* 1,4: Magna nobis et pretiosa promissa donavit, ut divinae simus consortes naturae" (la gracia no es otra cosa que la semejanza participada de la naturaleza divina, según lo que se dice en *2 Pe* 1,4: *nos han sido concedidas las preciosa y sublimes promesas, para que por ellas os hicierais partícipes de la naturaleza divina*)[5]. Entonces, mediante la gracia el alma es admitida al consorcio de la vida íntima de Dios, es decir se convierte por participación en hija (adoptiva) de Dios y por tanto "...fit particeps divini Verbi et procedentis Amoris, ut possit libere Deum vere cognoscere et recte amare" (Se hace partícipe del Verbo divino y del Amor que procede -del Padre-, para que libremente pueda de verdad conocer y amar rectamente a Dios) de modo que queda en su poder "frui persona divina et uti effectu eius" (gozar de la misma persona divina y usar de su efecto)[6]. Además, la gracia que Cristo ha merecido para el hombre no tiene solamente efecto elevante respecto a las capacidades de la naturaleza en sí misma, sino también sanante respecto a las heridas del pecado.

El *principio resolutivo* de la participación de María en la gracia es por tanto doble: uno formal, o sea que también María tiene necesidad de ser redimida por Cristo, por provenir de Adán; uno existencial, o sea que María es la verdadera Madre de Dios y tiene hacia Cristo una relación vital del todo singular e incomparable que corresponde a la tarea que le compete para la cual ha sido predestinada. Aquí la reflexión teológica más madura

---

[4] *S.Th* I-II, 110, a.3.

[5] *S.Th* III, 62, a.1. También: "lumen gratiae quod est participatio divinae naturae" (la luz de la gracia es participación de la naturaleza divina) I-II, 110, a.3. Cf. A. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, Torino ³1963, 304s.

[6] S.Th. I, 37, a.1.

del Angélico nota al respecto un estrecho paralelismo entre la gracia de Cristo y la de María, a diferencia de la gracia de todos los demás santos. La conclusión es que tanto Cristo como María tienen la plenitud de gracia: Cristo en modo *fontal originario* (*ut auctor gratiae* - como autor de la gracia) y la Madre de Dios en modo *fontal derivado* (*ut Mater Dei* - como Madre de Dios). Más precisamente, ¿cuál es la relación de la participación de María en la gracia de Cristo?, por una parte; y por otra, ¿cuál es la relación de los hombres con la gracia de María? Esta parece ser la cuestión fundamental acerca de la participación aplicada a la gracia singular de María, elegida, es decir, predestinada, para ser Madre de Dios.

2. La plenitud fontal originaria de gracia en Cristo como Hombre-Dios y Salvador.

Toda creatura, para elevarse a la esfera sobrenatural de la vida divina tiene entonces necesidad de la participación de la gracia, no sólo los hombres pecadores, sino también Cristo como hombre, y obviamente también su Santa Madre. Pero no del mismo modo. El modo de Cristo es singularísimo. Ante todo, la naturaleza humana de Cristo está unida directamente a la misma Persona del Verbo y esta unión con la naturaleza divina no es por participación de alguna semejanza con Dios, es decir, no es mediante la gracia sino mediante la unión con la Persona misma del Verbo: "Per incarnationem humana natura non dicitur participasse similitudinem aliquam divinae naturae, sed dicitur esse coniuncta ipsi divinae naturae in persona. Maius est ipsa res quam similitudo eius participata" (Por la encarnación no se dice que la naturaleza humana participó de alguna semejanza con la naturaleza divina, sino que se dice que está unida a la misma naturaleza divina en la persona. Pues es mayor la misma realidad que su semejanza participada)[7]. Una unión más íntima y profunda, no sólo no se puede pensar, sino que no es posible sin quebrar los límites de la diferencia ontológica y precipitarse en el monismo en el cual se han ahogado las filosofías panteísticas de la antigüedad y sobre cuyas huellas se sumaron Bruno, Espinoza, Böhme.. y el idealismo moderno. El monismo antropológico del idealismo moderno (especialmente Hegel) es la inversión de la cristología cristiana, en cuanto la

[7] *S.Th* III, 2, a.10, ad 1.

unión hipostática, si se puede decir de este modo, tiene por sujeto no una naturaleza singular humana privilegiada e individual (Jesucristo, nacido de María Virgen), sino el género humano entero tomado como un todo y como sujeto de la actividad del Absoluto en la historia[8].

Ya que el alma de Cristo no es divina por esencia, sino que es una naturaleza finita y creada, y es realmente distinta en Cristo de la naturaleza y Persona divina en la cual está asumida, también ella ha sido elevada mediante la participación: "...unde oportet quod fiat divina per participationem" (de donde es necesesario que se haga divina por participación), es decir, mediante la gracia santificante habitual[9]. Esta es la *gratia habitualis* (gracia habitual) propia de Cristo, que es diversa y distinta de la *gratia unionis* (gracia de unión); aquella es una participación creada, mientras que esta es increada porque se identifica con la naturaleza divina del Verbo que asume a la naturaleza humana en su propio ser y obrar. En fin, a Cristo le compete la *gratia capitis* (gracia capital) en cuanto la gracia se encuentra en Él como en el principio fontal de salvación para todos los hombres: 1. porque: "...secundum propinquitatem ad Deum gratia eius altior est et prior, etsi non tempore" (según su cercanía con Dios, su gracia es más alta y primera, aunque no en sentido temporal), 2. porque "...perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum" (posee la perfección en cuanto a la plenitud de todas las gracias), 3. y finalmente porque "...virtutem habet infundendi gratiam in omnia membra Ecclesiae" (tiene el poder de infundir la gracia en todos los miembros de la Iglesia) - y esta es la razón específica de esta gracia, la cual Cristo nos ha merecido, sobre todo con su Pasión y Muerte. La *gratia unionis* (gracia de unión) por tanto, no es la "gratia personalis" (gracia personal), esta

---

[8] En efecto, según Hegel: "...Die Gewissheit der Einheit Gottes und des Menschen ist der Begriff Christi, des Gottmenschen", en *Philosophie der Geshichte*, Lasson II, 735. De aquí extrae la conclusión: "Die Wahre Einseicht ist die; dass die Gottmenschenheit der ganzen Menscheit zukommt", en J.A. DORNER, *Entwicklungsgeshichte der Lehre von der Person Christi*, Berlin 1853, Bd. II, 1110. La actual teología (y cristología) antropológica parece estar deslizándose sobre esta pendiente (cf. C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, ed. II, Milano 1974).

[9] *S.Th.* III, 8, a.5: Utrum gratia Christi secundum quam est caput Ecclesiae sit eadem cum gratia habituali eius secundum quod est quidam homo singularis (Si la gracia de Cristo según que es cabeza de la Iglesia es la misma que su gracia habitual, en cuanto que es cierto hombre singular). El artículo está construido, sea en el cuerpo como en las objeciones, en simetría casi perfecta con el artículo 1: Utrum Christus sit caput Ecclesiae (Si Cristo es cabeza de la Iglesia).

"...ordinatur ad esse personale" (se ordena al ser personal) y no "ad actum" (al acto). Sino que "...eadem est secundum essentiam gratia personalis qua anima Christi est iustificata, et gratia eius secundum quam est caput Ecclesiae iustificans alios; differt tamen secundum rationem" (Según su esencia es la misma la gracia personal por la cual el alma de Cristo es justificada, y su gracia según la cual es cabeza de la Iglesia que justifica a los demás; difieren, no obstante, según la razón) - en el sentido que la primera mira directamente a la relación de Cristo a Dios como creatura, mientras la segunda indica propiamente a Cristo como Salvador de los hombres o *auctor gratiae* (autor de la gracia)[10].

Veamos una última etapa sobre el principio próximo eficiente de la gracia, de la cual se podrá iluminar también la situación singular de gracia de la Madre de Dios. Ciertamente el principio primero de la gracia, como participación propia de la naturaleza divina, no puede ser sino Dios mismo: y por tanto lo es también Cristo "...in quantum est Deus auctoritative" (en cuanto es Dios como causa). Por tanto, la causa próxima de la gracia, en la nueva economía divina que comprende la redención de la salvación del pecado es también, según Santo Tomás, el mismo Cristo, en cuanto hombre, es decir, en cuanto - y aquí el Angélico se apropia del principio usado en la teología griega de que la humanidad era y obraba en Cristo como "instrumento de la divinidad" (ὄργανον τῆς θειότητος)[11]- la naturaleza obra como instrumento unido al Verbo. En virtud de la unión hipostática con el Verbo, las acciones de Cristo eran "divino-humanas"[12] y por eso fueron para nosotros causa de reconciliación con el Padre, es decir de gracia y de salvación eterna. Santo Tomás -y este es un aspecto característico de su soteriología- llama a esta eficacia de Cristo, en cuanto hombre por nuestra salvación, "causalidad instrumental": "dare gratiam aut Spiritum Sanctum... convenit etiam ei (Christo) secundum quod est homo, in quantum scilicet eius humanitas fuit instrumentum divinitatis eius. Et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferae, utpote gratiam in nobis causantes, et per meritum et per effiecientiam quandam" (dar la

[10] Cf. *In Jn* c.1, lc.10, n.201, es la así llamada "gratia capitis" (gracia capital).

[11] SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide orthodoxa*, l.III, c.19; *PG* 94, col.1080 b; cf. ibid. c.15, col 1060 a.

[12] La expresión proviene del PSEUDO DIONISIO: θεανδρικὴ ἐνέργεια *Epist.* 4, *PG* 3, 1072.

gracia o el Espíritu Santo... le conviene también a Él según que es hombre, a saber, en cuanto su humanidad fue instrumento de su divinidad. Y así sus acciones, en virtud de su divinidad fueron saludables para nosotros, en cuanto que causan la gracia en nosotros, y también por mérito y por cierta eficiencia)[13]. De esto se ve cómo la naturaleza humana, y la misma carne humana, vienen elevadas en Cristo al rango de la causalidad divina como principio eficiente de gracia y salvación.

3. La Plenitud fontal derivada de la Gracia de Cristo en la Madre de Dios.

Como creatura humana, derivada de Adán según el proceso natural de la generación, María tiene, por un lado, necesidad de ser redimida y salvada por la *gratia Christi* (gracia de Cristo) y, por lo tanto, de participar de la gracia como cada hombre que nace de la raíz herida de Adán. Por el contrario, en Cristo la gracia emana de su interior, por así decirlo, de la unión hipostática, es decir, de la divinidad por la cual la naturaleza humana ha sido asumida. Este origen personal de la gracia salvífica en Cristo hace de contrapunto al origen personal del pecado en Adán al cual está sujeto tambien María. María tiene con Cristo una *relación personal* incomparable que la acerca a Cristo como madre al hijo. Es por esto que Santo Tomás, no obstante los límites de su mariología[14], atribuye también a María la plenitud fontal de gracia en consonancia con el anuncio del ángel y en perfecto paralelismo con la plenitud de Cristo.

---

[13] *S.Th* III, 8, a.1, ad 1. Tratando más precisamente de la eficacia de la Pasión de Cristo, Santo Tomás aplica el principio de la instrumentalidad a la carne de Cristo: "...in quantum caro, secundum quam passionem sustinuit, est instrumentum divinitatis, ex quo eius passiones et actiones operantur in virtute divina ad expellendum peccatum" (en cuanto la carne, según que soportó la pasión, es intrumento de la divinidad, se sigue que sus padecimientos y acciones por poder divino obran la expulsión del pecado) *S.Th.* III, 49, a.1; cf. también ad 1.

[14] Cualquiera sea la conclusión de la cuestión controvertida de si Santo Tomás admitió la sustancia del privilegio de la Inmaculada Concepción, un residuo de su incertidumbre al resguardo es la afirmación que en María «...primo fuit ligatus fomes et postea sublatus» (primero estuvo ligado el fomes de pecado y luego quitado- *S. Th.* III, 47, a.3 y ad 1).

Santo Tomás en toda esta materia procede al mismo tiempo con firmeza y cautela: él se apoya sobre el principio de la redención universal de Cristo, por eso «...Beata Virgo sanctificata fuisset, numquam incurrisset maculam originalis culpae: et ita non indiguisset redemptione et salute quae est per Christum, de quo dicitur *Matth.* 1, 21: Ipse salvum faciet populum suum a pecatis eorum. Hoc autem est inconveniens, quod Christus non sit Salvator omnium hominum, ut dicitur *1 Tim.* 4,10. Unde relinquitur quod sanctificatio Beatae Virginis fuerit post eius animationem» (Que la Bienaventurada Virgen fuese santificada, de modo que nunca incurrió en la mancha de la culpa original, y así no necesitó de la redención y salvación que vienen de Cristo, de quien se dice en *Mt* 1,21: *Él salvará a su pueblo de sus pecados*. Decir esto es inconveniente, porque sería decir que Cristo no es el Salvador de todos los hombres, tal como se afirma en *1 Tim* 4,10. Por lo cual queda que la santificación de la Bienaventurada Virgen se produjo después de su animación)[15]. Pero él no solo ha exaltado a María sobre toda creatura sino que ha insistido en iluminar y fundar sus previlegios a la luz del mayor de entre ellos, que es justamente aquel de ser la Madre de Dios[16].

---

[15] *S. Th.* III, 27, a.2. Pero entre la alternativa aquí considerada entre el antes y el después de la animación, hay lugar para la solución intermedia: *in* animationem (en la misma animación), y no se sabe porqué el angélico la haya omitido. La definición llana ha cortado con todas estas discusiones con la fórmula: «in primo instanti suae conceptionis» (en el primer instante de su concepción): Dz.- Sch., 2803.

[16] «Corpus autem illius hominis ex Virgine Matre sumptum est: ostensum est autem corpus illius hominis esse corpus Filii Dei naturalis, idest Verbi Dei. Convenienter dicitur igitur quod Beata Virgo sit *Mater Verbi Dei*, et etiam *Dei*, licet divinitas Verbi a Matre non sumatur: non enim oportet quod filius totum quod est de sua substantia a matre sumat, sed solum corpus» (el cuerpo de aquel hombre fue tomado de la Virgen Madre: ya se ha mostrado que el cuerpo de aquel hombre fuese el cuerpo del Hijo natural de Dios, es decir del Verbo de Dios. Por tanto convenientemente se dice que la Bienaventurada Virgen es *Madre del Verbo de* Dios, y también *Madre de Dios*, aunque la divinidad del Verbo no se haya tomado de la Madre, ya que no es necesario que todo lo que hay en el hijo sea tomado de la sustancia de la madre, sino sólo el cuerpo) *CG* 4, c.34.

Esta dignidad de madre de Dios es superior según el Angélico a la misma Virginidad: «Et nota, quod, sicut dicit Hilarius, Beata Virgo ante nativitatem ab angelo nominatur coniux, supra 1,5, sed post nativitatem non. Et hoc proter duo. Primo ad commendationem Virginis; sicut enim virgo concepit, ita virgo peperit. Secundo propter dignitatem eius: *erat enim mater Dei, qua dignitate nulla maior*, et denominatio fiat a digniori» (Y hay que advertir como dice Hilario, que la Bienaventurada Virgen antes del nacimiento es llamada por el ángel desposada, tal como aparece en 1,5, pero no después del nacimiento. Y esto por dos razones. Primero para exhaltación de la Virgen; pues como concibió virginalmente, también dio a luz virginalmente. Segundo por su dignidad, *pues era madre de*

Su fundamento bíblico es el saludo del Angel, y el fundamento teológico la definición de María como θεοτόκος del Concilio de Éfeso[17] (en el 431): «... charitas hominis non est a seipso, sed ex gratia Dei, quae datur unicuique secundum mensuram donationis Christi, ut dicitur *Eph.* 4,7. Unicuique autem dat gratiam proportionatam ei ad quod eligitur, sicut homini Christo data est excellentissima gratia, quia ad hoc est electus, ut eius natura in unitatem personae divinae asumeretur, et *post eum habuit maximam plenitudinem gratiae beata Maria, quae ad hoc est electa ut esset mater Christi*» (la caridad del hombre no proviene de sí mismo, sino de la gracia de Dios, que se da a cada uno según la medida de la donación de Cristo, como se dice en *Ef* 4,7. A cada uno se le da la gracia proporcionada para aquello a lo cual se lo elige, así como a Cristo hombre le ha sido dad una gracia exelentísima, porque fue elegido para que su naturaleza humana fuese asumidad en unidad de la persona divina, y *después de él la beata Virgen tuvo la máxima plenitud de gracia, ya que para esto fue elgida para que fuese madre de Cristo*)[18].

Dios, dignidad mayor de la cual no hay, y al denominar algo se lo hace por lo más digno- *In Mt* c.2, lc.4, nr. 208). Por lo tanto «verdadera» Madre de Dios: «Dei mater Beata Virgo María dicit debet, si ex ea asupmtum ex corpus Dei. Oportet autem dicere, quod sit corpus Dei, si assumitur in unitatem personae filii Dei, qui est verus Deus. Confitentibus igitur humanam naturam esse assumptam a Filio Dei in unitatem personae, neccese est dicere quod Beata Virgo María sit Mater Dei» (la Bienaventurada Virgen María debe decirse madre de Dios, si es que de ella se asumió el cuerpo de Dios. Es necesario decir que es el cuerpo de Dios, si ha sido asumido en unidad de persona por el Hijo de Dios, que es verdadero Dios. Pues confesando que la naturaleza humana ha sido asumida por el Hijo de Dios en unidad de persona, necesariamente habrá que decir que la Bienaventurada Virgen María es Madre de Dios) *Comp. Theol.* c.222, n. 454.

[17] Dz- Sch, 251.

[18] *In Rom* c. 8, lc 5, nº 678. En el *De Veritate* la Bienaventurada Virgen aparece siempre asociada a Cristo, por lo que se refiere a la vida de la gracia, por encima de los ángeles y de todos los santos: «dona gratiae non sequuntur ordinem naturae de necesitate; et ideo, quamvis humana natura non sit angelica dignior, tamen alicui homini collata est maior gratia quam alicui angelo, sicut beatae Virgini et homini Christo. Confirmatio autem in bono beatae Virgini competebat, qui mater erat divinae sapienciae in quam nihil inquinatum incurrit, ut dicitur *Sap* 7, 25» (los dones de la gracia no siguen necesariamente el orden de la naturaleza; y por ende, aunque la naturaleza humana no sea más digna que la angélica, sin embargo, a algún hombre se le otorga gracia mayor que a algún ángel, como es el caso de la Virgen y de Cristo hombre. La confirmación en el bien correspondía a la Virgen, quien era la madre de la sabiduría divina en la cual no entra nada manchado, tal como se dice en *Sab* 7,25): *De Ver* 24, 9 ad 2. Del mismo modo para el problema de la muerte que sólo en Cristo y en la Virgen no están conectados como consecuencia o pena del pecado que ellos no

Podemos aquí introducir una distinción: si bajo el aspecto entitativo, es decir, formal, la gracia santificante es la participación entitativa de la naturaleza divina que eleva la naturaleza humana a la vida sobrenatural tanto en Cristo, como en la Virgen, en los ángeles y en los santos, sin embargo, bajo el aspecto real-existencial, es decir, en cuanto al *modo* de poseer la gracia, existen profundas diferencias. Por lo tanto sobre todos los Santos están Cristo, la Virgen, los Apóstoles: «Et ideo sicut Deus praeordinavit aliquos sanctos ad maiorem dignitatem, ita et abundantiorem gratiam eis infundit, sicut Christo homini, quem ad unitatem personae assumpsit, contulit gratiam singularem. *Et gloriosam Virginem Mariam, quam in matrem elegit et quantum ad animam et quantum ad corpus gratia implevit*; et sic Apostolos, sicut ad singularem dignitatem vocavit, ita et singularis gratiae privilegio dotavit; propter quod dicit Ap., *Rom.* 8, 23: Nos ipsi primitias spiritus habentes. Glossa: tempore prius, et caeteris abundantius» (Y así como Dios preordenó algunos santos a mayor dignidad, así también infundió en ellos gracia más abundante, como a Cristo hombre, quien asumió en unidad de persona, le conceció una gracia singular. *Y a la gloriosa Virgen María, que eligió como madre la llenó de gracia ya sea en cuanto al alma, ya en cuanto al cuerpo*; así también al Apóstol, como lo llamó a una dignidad singular, así también por privilegio lo dotó de una gracia singular; por eso dice el Apóstol en *Rom* 8,23: *nosotros que tenemos las primicias del Espíritu.* Y la Glosa comenta: primera en el tiempo, y más abundante que los demás)[19].

El principio de esta derivación está inspirado en el principio neoplátonico de los grados, es decir, de la «cercanía» o contigüidad metafísica: «Quanto aliquid magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectus illius principii: unde dicit Dionysius, 4 cap. *Cael. Hier.*, quod angeli, qui sunt Deo propinquiores magis

tuvieron, ni del mortal ni venial: «Necesitatem moriendi concomitatur necessitas peccandi vel venialiter vel mortaliter, nisi in personis privilegiatis, silicet Christo et Beata Virgine; non autem necessitas pecandi mortaliter, et patet in habentibus gratia» (la necesidad de morir sigue concomitantemente a la necesidad de pecar ya sea venialmente, ya mortalmente, a no ser en personas privilegiadas, a saber, Cristo y la bienaventurada Virgen; por el contrario, no a la necesidad de pecar mortalmente, como se evidencia en quienes poseen la gracia): *De Ver* 24, 12 ad 9.

[19] *In Ef* c.1, lc 3, nr. 23.

participant de bonitatibus divinis quam homines. Christum autem est principium gratiae, secundum divinitatem quidem auctoritative, secundum humanitatem vero instrumentaliter: unde et *Ioan.* 1, dicitur: Gratia et veritas per Iesum Christum facta est. Beata autem Virgo Maria *propinquissima Christo fuit secundum humanitatem*: quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo *prae ceteris maiorem debuit a Christo plenitudinem gratiae obtinere*» (En cualquier género, cuando algo se acerca más a su principio, tanto más participa del efecto de aquel principio: de allí que Dionisyo diga en *Cael Hier* c.4, que los ángeles, quienes están más cercanos a Dios, participan más de la bondad divina que los hombres. Por el contrario, Cristo es el principio de la gracia, de modo fontal según su divinidad, de modo instrumental según su humanidad: de allí que en *Jn* 1, se dice que la gracia y la verdad nos vinieron por Cristo. La Bienaventurada Virgen María *estuvo cercanísima a Cristo según su humanidad*: porque de ella tomó la naturaleza humana. Y por ende *debió obtener mayor plenitud de gracia, por encima de los demás*)[20].

Toda la plenitud de la gracia en María emana de esta unión incomparable que ella tiene con Cristo engendrado por ella y que hace de ella la Madre de Dios. Las reflexiones tomistas son un destello de comparaciones victoriosas de María con Eva, con los Angeles y los Santos: los tejidos del discurso teológico severo y mesurado no alcanzan a frenar el ímpetu de un lirismo que alcanza a fundir admirablemente la reflexión con la devoción profunda que el Angélico tiene desde su niñez[21] por la Madre de Dios.

---

[20] *S. Th.* III, 27, a.5. Santo Tomás refiere el principio al Pseudo Dionisio, por ejemplo: «Unde et beatus Dionysius dicit, in VII cap. *De Div. Nom.*, quod divina sapientia coniungit *fines superiorum principiis inferiorum*» (Por eso dice el bienaventurado Dionysio, en el *De Div Nom* c.7, que la sabiduría divina une los términos de lo superior con los principios de lo inferior) *CG 2*, 68; ed. leon. minor, p. 167a). Dionisio escribe: «... καὶ ἀεὶ τὰ τέλη τῶν προτέρων συνάπτουσα ταῖς ἀρχαῖς τῶν δευτέρων» (*PG* 3,872 B).

[21] Como es sabido, Guillermo de Tocco habla de un trozo de papel que contiene el Ave María encontrado por el pequeño Tomás, no se sabe cómo: el niño estaba tan prendado de éste «...quod, quoties puer ex quacumque causa in fletum incideret, nullo nutricis aplauso a fletu quiesceret, donec cartulam scriptam puer gemebundus haberet» (que, cuantas veces el niño por cualquier causa comenzaba a llorar, su nutricia no podía apagar su llanto, hasta que le daba el pequeño papel para que el niño lo tuviese) *Vita*, c.3; ed. Prümer, p.68.

La característica de la gracia de María es el encuentro de participación y plenitud donde uno de los términos *parece* excluir el otro pero que en este contexto en realidad lo completa. Así como la naturaleza humana de Cristo permaneció tal en la asunción por la Persona del Verbo, así la de María permaneció una naturaleza humana en su elevación a Madre de Dios. Por tanto la plenitud de la gracia de Cristo y María toma y no quita la participación: en ella se cumple en un supremo nivel del misterio aquella unión y penetración de la divinidad en la humanidad que no es unidad sino distinción, no es confusión sino elevación transfigurante. Ella toca, sea en Cristo como en María la hondura y la totalidad del ser y del obrar: en Cristo en cuanto Hijo de Dios y en María en cuanto Cristo es su Hijo y ella es verdadera Madre de Dios. Por lo tanto el fundamento de la participacion absolutamente especial e incomparable de la divinidad, que es la gracia propia de Cristo y de su Madre, ciertamente respeta el canon metafísico, ya sea el de la diferencia y distinción metafísica, ya sea el de la dependencia real de la creatura respecto al Creador, que son los pilares de la estructura de la participación[22]. La plenitud de gracia en Cristo y María se funda en las relaciones existenciales supremas que son respectivamente de hijo y madre. Ante todo, Cristo como Verbo e Hijo del Padre y unido a la Persona del Verbo no se puede decir «partícipe» de la gracia sino *fuente* misma (para nosotros) de la gracia y autor de nuestra salvación. Cristo como Hijo de María funda en María la exigencia de la gracia correspondiente a la singular dignidad de Madre de Dios: «Mater eius, idest Dei. Hic ostenditur eius dignitas: nulli enim creaturae hoc concessum est, nec homini, nec angelo, ut esset pater, aut mater Dei; sed hoc fuit privilegium gratiae singularis, ut non solum hominis, sed *Dei mater fieret*; et ideo in *Apoc.* c. 12, 1 dicitur: Mulier amicta sole, *quasi tota repleta divinitate*» (es su Madre, es decir, de Dios. Y aquí se muestra su dignidad: pues a ninguna otra creatura se le concedió esto, ni a los hombres, ni a los ángeles, que fuese padre o madre de Dios; sino que esto fue un privilegio singular de la gracia, el que no sólo se convirtiese en madre del hombre, sino en *madre de Dios*, y por tanto en el *Ap* 12,1 se dice: *una mujer vestida de sol*, como repleta totalmente de la divinidad)[23]. Es este el *titulus fundans* (título fundante) que pone a María a

[22] Cf. C. FABRO, *Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione*, in «*Divinitas*» 1967, p. 559 ss. (publicado también en «*Esegesi tomistica*», Roma 1969, p. 421 ss.). [en español: "Elementos para una doctrina tomista de la participación", Diálogo 17, 1997, 9-40].

[23] *In Mt* c.1, lc. 4, nr. 108

la par de Cristo: «Beata Virgo quae fuit a Deo electa in matrem, ampliorem sanctificationis gratiam obtinuit quam Ioannes Baptista et Ieremias, qui sunt electi ut speciales praefiguratores sanctificationis Christi» (la Bienaventurada Virgen que fue elegida por Dios para ser su madre, obtuvo más amplia gracia de santificación que Juan Bautista y que Jeremías, quienes fueron elegidos para ser prefiguraciones especiales de Cristo)[24]. Esta gracia en María que es una creatura proviene ciertamente, como todo efecto creado, de Dios. En otro sentido, sin embargo, como la misma gracia de Cristo- también él es una creatura (y nació de María)- está fundada, como hemos visto, en la *gratia unionis* (gracia de unión), así la gracia viene a María de la *gratia maternitatis* (gracia de la maternidad) que es la razón de la plenitud de gracia propia de María.

Hemos llegado al punto de la participación en la gracia del todo incomparable que tiene María, ya que ella se mueve -a diferencia de todos los Ángeles y Santos- en el circuito mismo de la vida trinitaria divina en calidad de Madre del Verbo encarnado y esposa del Espíritu Santo, como hija predilecta del Padre. Por lo tanto hay que decir que como Cristo es originariamente santo por la *gratia unionis* (gracia de unión), la cual no es participación sino que refluye en la presencia de Cristo de la divinidad del Verbo y de ella refluye en Cristo la *gratia habitualis* (gracia habitual), a Cristo compete entonces la gracia *per essentiam* (por esencia), es decir, totalmente según su plenitud fontal primaria[25]. De modo semejante, aunque no igual, a María en cuanto Madre de Dios refluye la plenitud de la gracia según la plenitud fontal que respecto a Cristo no es primaria sino derivada, pero que respecto a nosotros se puede decir primaria en cuanto a los otros medios que nos obtienen la comunicación de la gracia (sacramentos, oraciones, buenas obras...). Más aún, en la esfera de la relación existencial en la cual la maternidad precede la filiación se puede y se tiene que hablar de una precedencia temporal de la gracia de María sobre la de Cristo, ya que ella es santa antes que Cristo naciera y ha sido satificada justamente para

[24] *S. Th.* III, 27, a.6, ad 6.

[25] Por lo tanto «Christus naturaliter est sanctus, cuius participatione omnes alii sancti vocantur» (Cristo es naturalmente santo, participando del cual todos los demás se dicen santos) *In 1Cor*, c.2, lc.2, 95; «(*Christus*) cum sit principalis filius a quo nos filiationem participamus, ita est principalis haeres cui in haereditate coniungimur» (Cristo en cuanto es el hijo principal del cuya filiación nostros participamos, así también es el heredero principal en cuya herencia nosotros nos unimos) *In Rom*, c.8, lc.3, 649.

que Él pueda nacer santo. Es por esto que el Angel la saluda como «llena de gracia» aun antes de que María haya dado su consentimiento a la Encarnación y a la concepción en ella de Cristo por obra del Espíritu Santo.

Queda claro por lo tanto que en María hay una forma de participación según una relación del todo original e inconmensurable, como es original e inconmensurable la función de la divina maternidad. La consecuencia teológica de tal relación es que la gracia en María - aún siendo la *gratia habitualis* (gracia habitual) de Cristo, una *participatio naturae divinae* (participación de la naturaleza divina), y aún obedeciendo a las leyes de la participación trascendental (dependencia causal, composición real...)- trasciende las leyes de la participación predicamental y se acerca íntimamente a la gracia de Cristo. Por tanto María entra en la órbita de la dignidad del Hijo: «...Beata Virgo Maria mater Filii Dei facta est, de Spiritu Sancto concipiens, *decuit ut excellentissima puritate mundaretur, per quam congrueret tanto Filio*: et ideo credendum est eam *ab omni labe actualis peccati* inmunem fuisse non tantum mortalis, sed etiam venialis, quod nulli sanctorum convenire potest post Christum, cum dicatur *I Ioan.*1, 8: si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est. Sed de beata Virgine matre Dei intelligi potest quod *Cant* 4,7 dicitur: *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*» (La bienaventurada Virgen María fue hecha madre del Hijo de Dios, concibiendo del Espíritu Santo, *y convenía que fuese limpiada con la más excelente pureza, para que fuera concorde con tal Hijo*: por tanto se de creer que ella fue inmune *de todo pecado actual*, no sólo del mortal, sino también del venial, lo que no puede convenir a ninguno de los santos después de Cristo, tal como se dice en *1Jn* 1,8: *si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañamos, y la verdad no está en nosotros*. Pero de la Bienaventurada Virgen madre de Dios se puede entender este pasaje del *Ct* 4,7: *toda hermosa eres, amiga mia, y en ti no hay mancha*)[26]. Ciertamente que también la gracia de María está fundada trascendentalmente sobre la de Cristo -a partir de su preservación del pecado original, o sea, de la concepción inmaculada- «...intuitu meritorum Christi» (previstos los méritos de Cristo): pero, repetimos, de modo similar a la gracia de Cristo también ella expresa la plenitud fontal la cual junto a Cristo se convierte y es considerada principio activo - y no solamente moral- de comunicación de la gracia a todos los

[26] *Comp Theol* c. 224, nr. 457.

participantes. Entonces hay que admitir que Santo Tomás advirtió y presentó con claridad y firmeza la lógica coherencia de esta situación y la ha desarrollado de modo analítico sobre todo en la *Expositio salutationis angelicae*[27], pero los principios están presentes también en los escritos anteriores y especialmente en la *Summa Theologiae* y en otros lugares como indicaremos.

4. La excedencia trascendental de la gracia en María.

Podemos por tanto hablar de una "excedencia trascendental" de la gracia de María cuya riqueza teológica ha recibido confirmación en los dos dogmas marianos de la Inmaculada y de la Asunción, pero que todavía está lejos de haber sido agotada.

El primer *indicio* de tal trascendencia lo ve Santo Tomás en el hecho que mientras en el Antiguo Testamento son los hombres quienes veneran a los ángeles como a seres del todo superiores y celestiales (así, por ejemplo, Abraham en *Gn* 18,2 ss), por primera vez con María una creatura humana es colocada por encima de los ángeles y un ángel viene a reverenciarla y le dice: *Ave* (28,4).

La superioridad del ángel sobre el hombre, la expone S. Tomás en tres grados: "Primo quantum ad *dignitatem naturae*. Nam Angelus est naturae spiritualis... Homo vero est naturae corruptibilis. Secundo quantum ad *familiaritatem ad Deum*. Nam Angelus est Deo familiaris, utpote Deo assistens... Homo vero est quasi extraneus et elongatus a Deo per peccatum. Tertio praeminebat propter plenitudinem *splendoris gratiae divinae*. Angeli enim participant ipsum lumen divinae gratiae in summa plenitudine... Et ideo semper apparet cum lumine. Sed homines etsi aliquid participent de ipso lumine gratiae, parum tamen et in quadam obscuritate" (Primero, en cuanto a la *dignidad de la naturaleza*. Pues el ángel posee una naturaleza espiritual... El hombre por el contrario tiene una naturaleza corruptible. Segundo, en cuanto a la *familiaridad con Dios*. Pues el ángel es familiar a Dios, en cuanto lo asiste en su presencia... Por el contrario, el hombre es como un extraño y alejado de Dios por el pecado. Tercero era

[27] Seguimos la ed. crítica de G. F. ROSSI (Piacenza ²1931) el cual, en acuerdo con el P. Mandonnet, asigna como fecha de composición la Cuaresma de 1273 en Nápoles (p. 20).

superior por el esplendor de la gracia divina. Pues los ángeles participan de la misma luz de la gracia divina en la plenitud suma... Y es por eso que siempre aparecen rodeados de luz. Pero los hombres aún cuando participen en algo de la misma luz de la gracia, sin embargo, es poca y con cierta oscuridad): 26,17-27; 27.

Santo Tomás, amante del orden ternario, contrapone a los tres momentos de la superioridad angélica, recientemente indicados, tres momentos de la superioridad de María: sigamos con atención el texto que es particularmente denso, integrando en alguna ocasión otro texto paralelo de sus obras mayores.

a) El primer punto de superioridad es la *plenitud de la gracia* de María, como el ángel mismo la saluda: *Ave, gratia plena*. El comentario es preciso y amable: "Et *primo* (excessit Beata Virgo Angelos) in plenitudine gratiae, quae magis est in Beata Virgine, quam in aliquo Angelo. Et ideo ad insinuandum hoc, Angelus ei reverentiam exhibuit, dicens ipsam plena gratia, quasi diceret: Ideo exhibeo tibi reverentiam, quia me excellis in plenitudine gratiae" (Y primero excede la Bienaventurada Virgen a los ángeles en la plenitud de la gracia, que es mayor en la Bienaventurada Virgen que en un ángel. Y para insinuarnos esto, el ángel le manifiesta reverencia, diciendole llena de gracia, como si dijese: por eso te manifiesto reverencia, porque me excedes en la plenitud de gracia): 28, 6-10. Hay una limitación en la condición existencial de la Virgen, que está todavía sobre la tierra y recibe por eso el anuncio del Ángel: "Mater Dei superior erat angelis quantum ad dignitatem ad quam divinitus eligebatur. Sed quantum ad statum praesentis vitae, inferior erat angelis... Mater Dei nondum erat in statu comprehensorum. Et ideo de divino conceptu per angelos instruenda erat" (la Madre de Dios era superior a los ángeles en cuanto a la dignidad para la cual había sido divinamente elegida. Pero en cuanto al estado de la vida presente, era inferior a los ángeles... Pues la Madre de Dios todavía no estaba en estado de los que ven a Dios cara a cara. Y por eso debió ser instruida por ángeles acerca de su concepción divina)[28]. Sobre este punto, que es el principal desde el punto de vista doctrinal, volveremos más adelante.

[28] *S.Th.* III, 30, a.2, ad 1.

b) La segunda excedencia se encuentra en la familiaridad con Dios, ya sea con el Hijo, ya sea con toda la Trinidad. El estilo ahora se vuelve directo: (Secundo) "...Et ideo hoc designans Angelus dixit: '*Dominus tecum*'; quasi diceret: ideo exhibeo tibi reverentiam quia tu familiarior es Deo quam ego, nam 'Dominus est tecum' " (y por eso el Ángel indicando esto dijo: *el Señor está contigo*; como si dijese: por tanto te manifiesto reverencia porque tú tienes más familiaridad con Dios que yo, pues el Señor está contigo): 31, 12-15. Indica la amplitud trinitaria de las dimensiones celestiales de esta divina familiaridad de María: "...Dominus est tecum. Dominus in quantum Pater in eodem Filio, quod nullus Angelus nec aliqua creatura habuit. *Luc* 1,35: *Quod enim nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei.* Dominus Filius in utero. *Is* 12,6: 'Exulta et lauda, habitatio Sion, quia magnus in medio tui Sanctus'. Aliter est ergo Dominus cum Beata Virgine quam cum Angelo, quia cum ea ut Filius, cum Angelo ut dominus. Dominus Spiritus Sanctus sicut in templo; unde dicitur: '*templum Domini, sacrarium Spiritus Sancti*', quia concepit ex Spiritu Sancto: *Luc* 1,35: '*Spiritus Sanctus superveniet in te*' " (...el Señor está contigo. El Señor en cuanto Padre en el mismo Hijo, lo cual ningún Ángel ni ninguna creatura tuvo. En cambio, de María se dice en *Lc* 1,35: *lo que nacerá de ti será Santo, será llamado Hijo de Dios.* El Señor en cuanto Hijo en su útero. Por eso se lee en *Is* 12,6: *exulta y alaba, morada de Sión, porque grande es en medio de ti el Santo.* De un modo está el Señor con la Bienaventurada Virgen y de otro con el ángel, porque con ella está como Hijo, mientras que con el ángel como Señor. El Señor Espíritu Santo como en un templo; de donde se dice: *el templo del Señor, sagrario del Espíritu Santo*, porque concibió del Espíritu Santo: *Lc* 1,35: *El Espíritu Santo vendrá sobre ti*): 31,15-32,3. Así, la familiaridad de la Madre del Señor con la Santísima Trinidad, evocada por el *Dominus tecum* (el Señor está contigo), la convierte en *Señora* por excelencia: "Sic ergo familiarior cum Deo est Beata Virgo quam Angelus; quia cum ipsa Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Spiritus Sanctus, scilicet tota Trinitas. Unde cantatur de ea: '*Totius Trinitatis nobile triclinium*'. Nam hoc verbum '*Dominus tecum*', est nobilius verbum quod sibi dici possit. Merito ergo Angelus reveretur Beatam Virginem, quia Mater Domini et ideo Domina. Unde convenit ei hoc nomen Maria, quod Syra lingua interpretatur 'Domina' " (la bienaventurada Virgen es más familiar con Dios que el ángel; porque con ella está el Padre Señor, el Hijo Señor y el Espíritu Santo Señor, es decir, toda la Trinidad. Por eso se canta de ella: *noble sede de toda la Trinidad.* Pues estas palabras *el Señor está contigo*, son

las palabras más nobles que se le pueden decir. De donde conviene a ella el nombre de María, que en la lengua siriaca quiere decir "Señora"): 32, 3-10.

c) La tercera excedencia, ya iluminada por las primeras dos, es la *pureza* absoluta y fecunda de María. Ella en efecto fue librada de *todo* pecado y de toda culpa: (Tertio) "...quia Beata Virgo non solum erat pura in se, sed etiam procuravit puritatem aliis. Ipsa enim purissima fuit et quantum ad culpam, quia nec originale, nec mortale, nec veniale peccatum incurrit. Item quantum ad poenam" (...porque la Bienaventurada Virgen no sólo era pura en sí misma, sino también procuró la pureza de los otros. Pues ella fue purísima, respecto a la culpa, pues no incurrió ni en el pecado original, ni en el mortal, ni en el pecado venial. Lo mismo debe decirse respecto a la pena): 32, 11[29]. Sobre la mediación universal de la gracia de María según el Angélico, diremos algunas cosas cuando volvamos al primer punto.

* * *

Volvemos entonces al primer punto, que es el momento crucial, de la plenitud de la gracia de María gracias a la cual la Madre de Dios junto al Hijo se ubica por encima de la participación predicamental. La propiedad de esta participación es la de obrar una *discretio* o sea *divisio* dentro de la formalidad o perfección que es participada según el principio general "*Omne quod participatur determinatur ad modum participantis et sic*

[29] Aquí Santo Tomás desarrolla las tres maldiciones principales, caídas sobre la humanidad, a causa del pecado, del cual María fue exceptuada: a) *para la mujer* "...quod in corruptione conciperet, in gravamine portaret et in dolore pareret" (que concebiría en corrupción, llevaría [en su seno] con incomodidad, y daría a luz con dolor); b) *para el hombre* "quod in sudore vultus vesceretur pane suo. Ab hoc immunis fuit Beata Virgo: quia ut dicit Apostolus *1 Cor* 7, virgines solutae sunt a cura huius mundi, et soli Deo vacant" (que ganaría su pan con el sudor de su frente. Y de esto también fue inmune la Bienaventurada Virgen, porque como dice el Apóstol en *1 Cor* 7, *las vírgenes están libres de los cuidados de este mundo, y sólo se consagran a Dios*), c) para el hombre y la mujer juntamente: "...scilicet ut in pulverem reverterentur. Et ab hac immunis fuit Beata Virgo, quia cum corpore assumpta est in caelum. Credimus enim quod post mortem resuscitata fuerit, et portata in caelum. *Ps* 131,8: *Surge, Domine, in requiem tuam; tu, et arca sanctificationis tuae*" (a saber, que volverían al polvo. Y de esto fue inmune la Bienaventurada Virgen, porque fue llevada al cielo con su cuerpo. Pues creemos que después de su muerte fue resucitada y llevada al cielo, como se indica en el *Sal* 131,8: *levántate Señor, a tu descanso; tú y el arca de tu morada*): 33, 1-16.

partialiter habetur, et non secundum omnem perfectionis modum" (todo lo que se participa se determina al modo del participante y de este modo se posee parcialmente y no según todo el modo de perfección)[30]. Este principio vale también para la gracia concebida por Dios a las creaturas para salvarse: pero no vale para María como obviamente tampoco vale para Cristo. Ellos tienen la gracia *secundum plenitudinem* (según la plenitud): ya que como se ha dicho, la tienen por un título y de modo diverso –porque Cristo la tiene como Redentor y María como Madre del Redentor- también María la posee en plenitud y no por participación, o sea no la tiene según una "división" de perfección – como es propio de la participación predicamental- sino precisamente *secundum plenitudinem.*

1. Ante todo la plenitud *respecto al alma*, que es el sujeto propio de la gracia, y esto bajo dos aspectos: uno negativo, evitar el mal (pureza), y otro positivo, que es obrar el bien o el ejercicio de la virtud (santidad): "El quantum ad ista duo, perfectissimam gratiam habuit Beata Virgo" (y en cuanto a estas dos cosas, la Bienaventurada Virgen tuvo la gracia perfectísima). Ya que:

- (*exención de todos los pecados*) "Nam ipsa omne peccatum vitavit magis quam aliquis sanctus praeter Christum. Peccatum enim aut est originale, et de isto fuit mundata in utero; aut mortale, aut veniale, et de istis libera fuit" (28,14: Pues ella evitó todo pecado más que cualquier otro santo, excepción hecha de Cristo. Pues el pecado es o bien original, y de este fue purificada en el útero, o mortal, o venial y de estos fue totalmente libre)[31]. Es más: "Similiter etiam nec per hoc aliquid deperit dignitati Matris

---

[30] *CG* 1, 32 Amplius. El texto explícito en este contexto de la participación predicamental se lee en el tardío Comentario al *De celo et mundo* "Singula autem individua rerum naturalium quae sunt hic, sunt imperfecta, quia nullum eorum comprehendit in se totum quod pertinet ad suam speciem" (los individuos singulares de las cosas naturales que están aquí son imperfectas porque ninguno de ellos comprende en sí todo lo que pertenece a su especie) *In De Celo et Mundo*, 1. 19. P. XIX. 52 a. Para un desarrollo de esta importante doctrina metafísica, se puede consultar nuestro: *La noción metafísica de participación*, Sección segunda; (ed. cit., p. 145 ss.) y al art. cit.: *Elementos para una doctrina de la participación.*

[31] Después de citar *Ct.* 4,7 (*"Tota pulchra es, amica mea"*) y hacer mención de una cita de San Agustín (*De natura et gratia, c. 36 "Si omnes Sancti et Sanctae congregarentur", etc.)*, el Angélico precisa, en cuanto al pecado original, la diferencia entre Cristo y la Virgen su Madre: "Sed Christus excellit Beatam Virginem in hoc quod sine originali conceptus et natus est. Beata autem Virgo in originali est concepta, sed non nata" (pero Cristo sobresale por sobre la Bienaventurada Virgen en el hecho que fue concebido y nació sin el pecado original.

Christi quod virgo concepit et peperit, quin vera et naturalis mater Filli Dei dicatur. Virtute enim divina faciente, materiam naturalem ad generationem corporis Christi ministravit, quod solum ex parte matris requiritur" (de modo semejante tampoco por esto en nada se aminora la dignidad de la Madre de Cristo, pues concibió y dio a luz siendo virgen, de modo que no pueda llamarse verdadera y natural madre del Hijo de Dios. Pues obrando esto el poder divino, suministró la materia natural para la generación del cuerpo de Cristo, y esto solo es lo que se requiere de parte de la madre)[32]. De modo semejante: "Beata Virgo Maria tanta abundantia gratiae sanctificata fuit, ut deinceps ab omni peccato conservaretur immunis non solum mortali, sed etiam veniali" (La Bienaventurada Virgen María fue santificada con tal abundancia de gracia, que inmediatamente fue conservada inmune de todo pecado, no sólo mortal, sino también venial)[33];

- (*práctica de todas las virtudes*) "Ipsa etiam omnium virtutum opera exercuit; alii sancti specialia, quia aliquis humilis, aliquis castus, aliquis misericors: et ideo dantur in exemplum specialium virtutum, sicut Beatus Nicolaus in exemplum misericordiae etc. Sed Beata Virgo in exemplum omnium virtutum, quia in ea reperis exemplum humilitatis: Lc, 1, 48: "*Respexit humilitatem ancillae suae*"; exemplum virginitatis: "*quoniam virum non cognosco*" 34; et omnium virtutum, ut satis patet. Sic ergo plena est gratia Beata Virgo et quantum ad puritatem et quantum ad virtutem" (Ella misma también actuó las obras de todas las virtudes; otros santos ejercitaron virtudes especiales, ya que algunos fueron humildes, otros castos, otros misericordiosos, y por tanto dan ejemplo de virtudes especiales, como San Nicolás en su ejemplo de misericordia, etc. Pero la Bienaventurada Virgen es ejemplo de todas las virtudes, ya que en ella puedes encontrar ejemplo de humildad, como se muestra en *Lc* 1,48: *miró la humildad de su esclava*; y también ejemplo de virginidad v.34: *no conozco*

Por el contrario, la Bienaventurada Virgen fue concebida con el pecado original, aunque no haya nacido con él): 29,1-3. Más abajo Rossi, ya citado, defiende la lección de algunos códices importantes: *nec originale*, como ha sido escrito. Esta cuestión, todavía controvertida, si el Angélico haya defendido la Inmaculada Concepción según la formula de la definición llana, escapa al intento de esta nota que quiere aclarecer la "situación" metafísica de fondo acerca de la plenitud de la gracia de María de la cual tanto la Asunción como la Inmaculada Concepción se presentan como corolarios.

[32] *CG* 4, c. 45.

[33] *Comp Theol* c. 224.

varón. Así, de tal modo es llena de gracia la Bienaventurada Virgen tanto por lo que refiere a la pureza, como a la virtud): 29, 3-12.

2. Luego tenemos la plenitud de gracia por la *refluentia* (refluencia) respecto al mismo cuerpo de María que fue invadido por la gracia ya que de su carne debía ser concebido el Hijo de Dios: « Secundo plena fuit gratia quantum ad refluentiam animae ad carnem. Nam magnum est in sanctis habere tantum de gratia, quod santificet animam; sed anima Beatae Virginis ita fuit plena, quod ex ea refudit gratiam in carnem, ut de ipsa conciperet Filium Dei. Et ideo dicit Hugo de S. Victore: 'Quia in corde eius amor Spiritus Sancti singulariter ardebat, ideo in carne eius mirabilia faciebat in tantum quod de ea nasceretur Deus et homo' Mt. 1,20: "Quod in ea natum est, de Spiritu Sancto est"» (En segundo lugar fue llena de gracia, en cuanto a la refluencia de su alma en la carne. Ya es algo grande en los santos poseer tanto de gracia, que santifique sus almas; pero el alma de la Bienaventurada Virgen estuvo de tal modo llena, que de su alma redundó la gracia en su carne, para que en ella concibiera al Hijo de Dios. De allí que Hugo de San Víctor diga: 'porque en su corazón ardía de modo singular el amor del Espíritu Santo, pues en su carne hacía maravillas en cuanto que de ella nacería el Dios y hombre', tal como se expresa *Mt* 1,20: *lo que ha sido concebido en ella, proviene del Espíritu Santo*): 30,1-8.

3. Finalmente, la plenitud de la gracia "*quantum ad refusionem in omnes homines*" (en cuanto refluye sobre todos los hombres): la mediación universal de la misión de María Corredentora junto a Cristo Redentor: "Magnum enim est in quolibet sancto quando habet tantum de gratia quod sufficit sibi ad salutem suam; sed maius quando haberet tantum de gratia quod sufficit ad salutem multorum. Sed quando haberet tantum quod sufficit ad salutem multorum. Sed quando haberet tantum quod sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo, hoc est maximum, et hoc est in Christo et in Beata Virgine. Nam in omni periculo, potes salutem obtinere ab ipsa Virgine gloriosa. Unde in Cant. 4,4: "*Mille clypei* (id est remedia contra pericula) *pendent ex ea*". Item in omni opere virtutis potes eam habere in adiutorium. Et ideo dicit ipsa, *Eccli 24,25: "In me omnis spes vitae et virtutis"*. Sic ergo plena est gratia, et excedit Angelos in plenitudine gratiae. Et propter hoc convenienter vocatur Maria, quae interpretatur "illuminata in se"; unde Is. 58, 11: "*Implebit splendoribus animam tuam*"; et "illuminatrix in alios", quantum ad totum mundum, et ideo assimilatur soli

et lunae» (Ya es grandioso en cualquier santo que posea tanto de gracia cuanto le basta para su salvación; pero es mayor cuando posee tanto de gracia que es suficiente para la salvación de muchos. Pero poseer tanto que sea suficiente para la salud de todos los hombres del mundo, esto es máximo, y esto se dio en Cristo y la Bienaventurada Virgen. Pues en todo peligro puedes obtener la salvación de la misma Virgen gloriosa. Por eso se dice en el *Ct* 4,4: *mil escudos* (es decir remedios contra los peligros) *penden de ella*. También en ella puedes encontrar ayuda para toda obra de virtud. Por eso de ella se dice en *Si* 24, 25: *en mí toda esperanza de vida y de fuerza*. Por tanto ella está llena de gracia, en modo que excede a los ángeles en la plenitud de gracia. Y a causa de esto convenientemente se la llama María, que se interpreta "iluminada en sí", por eso en *Is* 58,11: *llenará de esplendores tu alma*; y también "quien ilumina a los demás", en cuanto a todo el mundo, y por eso se asemeja a la luz del sol y la luna): 30, 9-31, 11. Otros textos aparecen todavía mas explícitos: «Item est plenitudo redundantiae, qua Beata Virgo excellit omnibus sanctis, propter eminentiam, et abundantiam meritorum. Est etiam plenitudo efficientiae et effluentiae, quae soli homini Christo competit, quasi auctori gratiae. Sic enim Beata Virgo redundavit gratiam in nos, ut tamen auctrix gratiae nequaquam esset. Sed ab anima eius gratia redundavit in carnem; nam per Spiritus Sancti gratiam, non solum mens Virginis fuit Deo per amorem perfecte unita, sed eius uterus a Spiritu Sancto est supernaturaliter impraegnatus» (También posee la plenitud de redundancia, con la cual la Virgen Santísima supera en excelencia a todos los santos por la eminencia, y también la abundancia de los méritos. Es también plenitud de eficiencia y refluencia, que compete sólo a Cristo hombre, en cuanto autor de la gracia. Así también la Bienaventurada Virgen redundó la gracia sobre nosotros, porque aunque no fuese autora de la gracia, sin embargo la gracia de su alma redundó en su carne; ya que por la gracia del Espíritu Santo, no sólo la mente de la Virgen fue unida perfectamente a Dios mediante el amor, sino que su seno fue impregnado sobrenaturalmente por el Espíritu Santo)[34]. El fundamento siempre es la divina maternidad: «...Beata Virgo Maria tantam gratiae obtinuit plenitudinem ut esset propinquissima auctori gratiae: ita quod eum qui est plenus omni gratia, in se reciperet; et, eum pariendo, quodammodo gratiam ad omnes derivaret» (la Bienaventurada Virgen María obtuvo tal plenitud de gracia que estuvo cercanísima al autor de la

[34] *In Io* c.1, lc.10.

gracia, de tal modo que recibiese en sí a aquél que está lleno de toda gracia; y dándolo a luz, en cierto modo hizo derivar a todos la gracia)[35]. ¿No se afirma aquí la mediación universal de María?

5. La participación de la gracia en Cristo y María.

La doctrina de la gracia en María debe satisfacer a principios que parecen opuestos: por una parte, María como todos recibe su humanidad de Adán pecador, por otra parte, ella es pre-elegida para Madre de Dios y por tanto, unida a Cristo su Hijo, trasciende la esfera de las relaciones directas con la Santísima Trinidad. El modo de proceder tomístico, como se ha visto, es estrictamente teológico: Cristo es a la vez Dios y hombre, y como hombre, o como creatura, está bajo la condición de finitud, pero esto vale solamente para las cualidades físicas y psíquicas naturales. En el ejercicio de las facultades espirituales, y todavía antes, en la relación de su alma con Dios, Cristo gracias a la unión hipostática no conoce ningún límite sino que goza de perfecta plenitud en las comunicaciones divinas y por tanto también de la gracia[36]. Un texto magistral aclara toda esta materia en tres niveles de la gracia concedida a Cristo, respecto a los cuales se debe considerar la gracia de María.

Prólogo: Cristo, como Dios y como hombre, tiene (recibe) la plenitud del Espíritu Santo. Ya que, mediante la generación eterna, el Padre da al Hijo: «....in virtutem et potestatem spirandi Spiritum Sanctum, qui, cum sit infinitus, in infinitum dat ei Pater: quem quidem Pater dat ei sicut ipse habet, ut scilicet sicut ab eo procedit, ita et Filio» (la virtud y el poder de espirar al Espíritu Santo, que, por ser infinito, el Pade le da en infinito. Al cual el Padre se lo da tal como lo tiene, es decir, en orden a que, así como [el Espíritu] procede de Él, así también proceda del Hijo): n. 543. Pero también como hombre Cristo ha tenido el Espíritu Santo –o sea la gracia- sin medida, a diferencia de los otros hombres. Aquí podemos observar inmediatamente, el primer paralelo con María, ya que la

[35] *S. Th.* III, 27, a.5, ad 1.

[36] *In Io* c.3, ed. R. Cai, Torino 1952, p. 102 s. Cf. también: *Comp Theol* c. 215. Los dos textos presentan exactamente la misma estructura e idéntico contenido: al menos por esta última parte del *Compendium* caen las hipótesis recientes sobre la composición juvenil de la obra.

Bienaventurada Virgen, en cuanto creatura no puede tener la facultad de espirar con el Padre al Espíritu Santo: pero como predestinada Madre de Dios ha recibido el Espíritu Santo como principio de vida en sí del Verbo encarnado y ha ingresado propiamente en el círculo de la vida divina trinitaria. La plenitud de la gracia de María tiene por tanto el fundamento de una relación trinitaria directa, no necesaria- personal como en el Verbo Encarnado, pero sí libre-existencial como Madre del Verbo encarnado procedente del Padre: en efecto, «...humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei, et *Beata Virgo ex hoc quod est Mater Dei, habent quandam dignitatem infinitam*, ex bono infinito quod est Deus» (la humanidad de Cristo por el hecho que está unida a Dios, la bienaventuranza creada por el hecho que es fruición de Dios, y la *Bienaventurada Virgen por el hecho que es Madre de Dios, poseen una dignidad en cierto modo infinita*)[37]. Y poéticamente «...in Beata Virgine primo apparuit illuminatio solis, idest Christi, per copiam gratiae» (en la Bienaventurada Virgen primero apareció la iluminación del sol, que es Cristo, mediante abundancia de gracia)[38].

La medida de la participación de la gracia en María se sigue de su relación estrecha con Cristo. En Cristo se distingue una triple gracia, que Santo Tomás llama: *gratia unionis, gratia singularis personae quae est habitualis e gratia capitis quae est influentiae.* Todas estas tres gracias en Cristo son sin medida: *non ad mensuram* (sin medida): n. 544. Aquí aparece clara la dialéctica de la participación de la gracia en el doble fundamento divino y humano y en el doble movimiento de ascenso y descenso de la gracia de su divino origen al alma de Cristo y María.

1. La *gratia unionis* infinita por esencia. El momento de la *gratia unionis*, como se ha dicho, es propio de Cristo, y aquí S. Tomás vuelve a afirmar que esta gracia no es ni participación ni por participación sino por unión personal con el Verbo que no consiente límites. Esta es gracia suma a pesar de que sea sumamente gratuita en la humanidad de Cristo, y es infinita, como la misma naturaleza divina. También María, si bien no posee la unión hipostática, sí se puede hablar en un cierto sentido de *gratia unionis* ya sea en el sentido de su relación única y singular de Madre del

[37] *S. Th.* I, 25, a. 6, ad 4.
[38] *S. Th.* I-II, 103, a.3, ad.4.

Verbo encarnado que es su Hijo, sea en su consiguiente relación con el Padre y el Espíritu Santo y por tanto con toda la Santísima Trinidad, tal como expone en el comentario al Ave María. ¿No se podría entonces hablar en este sentido respecto a María, de una *gratia unionis* derivada? La cual coincide realmente con la gracia de la divina matenidad que no entra en ninguna categoría finita porque su objeto y término es Dios mismo: *Mater Dei* por gracia que corresponde al *Filius Dei.*

2. La *gratia habitualis* de Cristo finita según la esencia pero infinita como participación a la gracia. En efecto, tal gracia, también en Cristo, es un don creado y por tanto una realidad finita que tiene una esencia finita: *in ratione entis* o sea en el orden real formal sólo la divinidad es infinita. Pero en el orden real existencial Santo Tomás la encuentra infinita bajo tres aspectos:

a) *Primo ex parte recipientis*, o sea respecto al sujeto que es el alma de Cristo. En efecto, el alma de Cristo recibe la gracia sin medida o limitación, como un vaso que está lleno hasta el borde: «Sic igitur gratia Christi habitualis, finita quidem est secundum essentiam, sed infinite, et non secundum mensuram dicitur dari, quia tantum ei datur quantum natura creata capere potest» (Así por tanto la gracia habitual de Cristo, ciertamente es finita según su esencia, pero se dice que le es dada infinitamente y no según medida, porque se le da tanto cuanto la naturaleza humana puede recibir): n. 544[39]. Por tanto toda la capacidad de Dios que tiene la naturaleza creada está en Cristo completamente o sea totalmente saciada. ¿Y la Bienaventurada Virgen? Para ella Santo Tomás antepone una restricción: «Beata Virgo dicitur gratia plena, non ex parte ipsius gratiae, quia non habuit gratiam in summa excellentia qua potest haberi, nec ad omnes effectus gratiae sed dicitur fuisse plena gratiae per comparationem ad ipsam. Quia scilicet habebat gratiam sufficientem ad statum illum ad quem erat electa a Deo, ut scilicet esset mater Dei. Et similiter Stephanus dicitur plenus gratia, quia habebat gratiam sufficientem ad hoc quod esset idoneus minister et testis Dei, ad quod erat electus. Et eadem ratione dicendum est de allis» (la Bienaventurada Virgen se dice llena de gracia, no por parte de la misma gracia, ya que no la poseyó en la suma excelencia que pueda ser poseída, ni en cuanto a todos los efectos de la gracia, pero se dice que fue

[39] *In Io*, ed. cit., p, 103; *Comp Theol* c. 215.

llena de gracia por comparación a la misma. Ya que tenía gracia suficiente para el estado al cual había sido elegida por Dios, a saber, para que fuese madre de Dios. Y de modo semejante Esteban se dice lleno de gracia, porque tenía la gracia suficiente para que fuese idóneo ministro y testigo de Dios, para lo cual fue elegido. Y por la misma razón hay que decirlo de otros)[40]. Está bien, pero la relación de María con Cristo es la de verdadera Madre de Cristo *auctor gratiae* y esto la ubica en una situación absolutamente distinta de los otros santos. Por eso el mismo S. Tomás afirma que también María, en cuanto Madre de Dios, ha recibido -respecto a las otras creaturas- la gracia divina sin medida. Por esto «....Beata Virgo ex hoc quod est Mater Dei, habet quandam dignitatem infinitam, ex bono infinito quod est Deus» (la Bienaventurada Virgen por el hecho de ser Madre de Dios, tiene cierta dignidad infinita, por el bien infinito que es Dios)[41]. Y esta es, como ya se ha visto, la *plenitudo redundantiae*.

b) *Secundo ex parte doni recepti* que es la gracia. Santo Tomás ha puesto como principio de su metafísica la prioridad absoluta del acto y por tanto la infinidad de todo acto y forma como tales y por esto Dios, que es el acto puro es infinito por esencia: *summum esse, esse per essentiam*. Todos los otros entes, actos y formas son tales y por tanto finitos según la esencia –*entia per participationem*- y compuestos de esencia y de acto del ser, que es el carácter constitutivo de la creatura. Aquí la infinidad propia del *esse*, como acto, es «*quitada*» de la limitación que comporta toda esencia finita en cuanto la perfección del acto es limitada por parte del sujeto que es siempre tal. Pero si luego se considera, continúa S. Tomás, una forma especial o elevante como la gracia, la cual si bien es entitativamente finita está, sin embargo, recibida según la entera amplitud de su actualidad y virtualidad (virtud, dones...), entonces se puede decir que la gracia « ...habetur sicut perfete haberi potest ita scilicet quod modus habendi adaequet rei habitae potestatem» (se posee perfectamente tal como puede ser poseída, de tal manera que el modo de poseerla se adecua al poder de la cosa poseída). Tal es la gracia en Cristo: «Sic igitur gratia Christi habitualis, finita quidem fuit secundum essentiam; sed tamen dicitur absque termino et mensuram fuisse, quia quicquid ad rationem gratiae poterat pertinere, totum Christus accepit» (así la gracia habitual de Cristo, fue finita según su esencia; pero se

[40] *S. Th.* III, 7, a.10, ad 1.
[41] *S. Th.* I, 25, a.6, ad 4.

dice sin embargo sin término ni medida, porque toda la razón de gracia que podía pertenecerle, toda la recibió Cristo). Diversamente sucede con los otros Santos: «Alii autem non totum accipiunt, sed unus sic et alius sic» (los otros no recibieron todo, sino uno tal y el otro otra): n. 544[42]. ¿Y María? Ciertamente la divina maternidad la eleva hacia la infinidad de la gracia de Cristo su Hijo y en dependencia de él y como ya se ha dicho, de un modo fontal en cuanto que, en cierto sentido, la gracia de María precede (en el tiempo) a la gracia de Cristo como la madre precede al hijo: «Sicut gratiae plenitudo perfecte quidem fuit in Christo, et tamen aliqua eius inchoatio precessit in matre: ita etiam observatio consiliorum, quae per gratiam Dei fit, perfecte incoepit in Christo, sed aliquo modo fuit inchoata in Virgine matre eius» (Como la plenitud de gracia estuvo ciertamente de modo perfecto en Cristo, y sin embargo cierta incoación precedió en la madre, así también la observancia de los consejos evangélicos, que se pueden vivir por la gracia de Dios, se inició perfectamente en Cristo, pero que de algún modo fue incoada en María su madre)[43]. Sobretodo la gracia de María es infinita porque no se puede concebir una medida de dignidad más elevada que la de ser Madre de Dios: « Beata autem Virgo fuit electa divinitus ut esset mater Dei. Et ideo non est dubitandum quod Deus per suam gratiam eam ad hoc idoneam reddidit: secundum quod Angelus ad eam dicit, *Invenisti gratiam apud Deum: ecce, concipies....* Tum etiam quia *singularem affinitatem habuit ad Christum,* quia ab ea carnem accepit» (la Bienaventurada Virgen fue elegida divinamente para que fuese Madre de Dios. Y por eso no hay que dudar que Dios por su gracia la convirtió en idónea para eso, de acuerdo a lo que el Ángel le dijo, *has encontrado gracia ante Dios: he aquí que concebirás...* Ya sea también porque *tuvo una singular afinidad con Cristo*, ya que de ella tomó carne)[44]. Por esto a María se debe el culto especial de *hyperdulia*, o sea más eminente que a los otros Santos.....*in quantum est Mater Dei* (en cuanto es Madre de Dios) y por redundancia porque «honor matris refertur ad filium quia ipsa mater est propter filium honoranda» (el honor de la madre se vuelca sobre el hijo ya que la misma madre debe ser honrada a causa de su hijo)[45].

---

[42] *In Io* ed. cit., p. 103 b.
[43] *S. Th.* III, 28, a.4, ad 2.
[44] *S. Th.* III, 27, a.4.
[45] *S. Th.* III, 25, a.5 y ad 2.

c) *Tertio ex parte causae,* o por la eficacia y amplitud de influencia de la gracia. Cristo, en cuanto unido hipostáticamente al Verbo, tiene en sí la misma fuente infinita de la gracia, y de la cual puede, por tanto, disponer sin límites o sea infinitamente: «Sic anima Christi, infinitam, et absque mensura gratiam habet, ex hoc ipso quod habet Verbum sibi unitum, quod est totius emanationis creaturarum infinitum et indeficiens principium» (Así el alma de Cristo posee la gracia infinita y sin medida, por el hecho que tiene el Verbo unido a sí, el cual es principio infinito e indeficiente de la emanación de todas las creaturas). De aquí la conclusión: «...quod gratia ipsius Christi, quae dicitur capitis, secundum quod Christus est caput Ecclesiae, est infinita quantum ad influentiam» (La gracia de Cristo, que se dice capital según que Cristo es cabeza de la Iglesia, es infinita en cuanto a su influencia). La conclusión está iluminada con la analogía de la fuente: «Puta, si quis haberet fontem, qui aquam infinitam posset effluere, infinite diceretur et absque mensura aquam habere» (Como si, por ejemplo, alguien poseyera una fuente, de la cual pudiese brotar agua infinita, se diría que tiene agua infinita y sin medida). La conclusión final es que la infinitud de eficacia de la gracia de Cristo tiene trascendencia universal para la humanidad en general, es decir, no sólo de este mundo sino de todos los mundos posibles[46].

Ciertamente la condición de María es semejante en cuanto a la eficacia ilimitada de *impetración* de la gracia que recientemente le ha otorgado el título de *Mater Ecclesiae.* Cierto, la Virgen no es la fuente de la gracia, y respecto a Cristo, autor de la salvación y fuente de la gracia, la plenitud de la gracia de María –también ella redimida *intuitu meritorum Christi-* es derivada y especificada: «...Beata Virgo dicitur gratia plena, non ex parte ipsius gratiae, quia non habuit gratiam in summa excellentia qua potest haberi, nec ad omnes effectus gratiae: sed dicitur fuisse plena gratiae per

[46] «Ex hoc quod habuit unde effunderet absque mensura Spiritus dona, accepit virtutem affundendi ipsa absque mensura, ut scilicet gratia Christi non solum sufficiat ad salutem hominum aliquorum, sed hominum totius mundi, secundum illud I. Io. II, 2: *Ipse propitiatio pro peccatis nostris, et non pro nostris tantum, sed etiam totius mundi; ac etiam plurium mundorum, se essent*» (Del hecho que tuvo los dones del Espíritu sin medida, recibió la virtud de derramarlos sin medida, ya que la gracia de Cristo no sólo bastaba para la salvación de algunos hombres, sino de todo el mundo, aún de muchos mundos, si existiesen, según se dice en *1 Jn* 2,2: *Él es propiciación por nuestros pecados, y no sólo por los nuestros, sino también por los del mundo entero*) l. c., cit., p. 103 b.

comparationem ad ipsam, quia scilicet habebat gratiam sufficientem ad statum illum ad quem erat electa a Deo, ut scilicet esset mater Dei» (La Bienaventurada Virgen se dice llena de gracia, no por parte de la misma gracia, ya que no la poseyó en la suma excelencia que puede ser poseída, ni en cuanto a todos los efectos de la gracia; se dice que fue llena de gracia por comparación a la misma, ya que tenía gracia suficiente para el estado al cual había sido elegida por Dios, a saber, para que fuese madre de Dios)[47]. De aquí se afirma que: « ...plenitudo gratiae a Christo derivatur in matrem» (La plenitud de gracia se vierte de Cristo hacia su madre)[48]. La limitación de la cual hablaba el texto precedente no trataba la entidad de los dones sobrenaturales (y por tanto de la misma gracia) de María, sino de su uso, tal como ya se ha visto: «Non est dubitandum quin Beata Virgo acceperit excellenter et donum sapientiae, et gratiam virtutum, et etiam gratiam prophetiae, sicut habuit Christus. Non tamen accepit ut haberet onmes usus harum et similium gratiarum, sicut habuit Christus: sed secundum quod conveniebat conditioni ipsius» (No se debe dudar que la Bienaventurada Virgen recibió de modo excelente el don de sabiduría, y la gracia de las virtudes, y también la gracia de la profecía como las tuvo Cristo. Sin embargo, no las recibió para que hiciese uso de éstas y de otras gracias semejantes, como Cristo sí recibió, sino según que convenía a la condición de ella)[49]. Tales parecen ser, por tanto, los términos fundamentales de nuestra cuestión.

Queda, por tanto, aclarado que la humanidad de Cristo es creada, como también es creada la humanidad de María: por tanto, la una y la otra tienen necesidad de la gracia para participar de la vida divina. La participación es diversa y al mismo tiempo solidaria en la cualidad y cantidad de la gracia[50]. Cristo como unido *hypostatice* (hipostáticamente) al

---

[47] *S. Th.* III, 7, a. 10 ad 1.

[48] *S. Th.* III, 37, a. 4.

[49] *S. Th.* III, 27, a. 5, ad 3.

[50] Por esto cuando Santo Tomás escribe: «Est autem participare, partem capere. Solum autem Christus Spiritum habuit ad plenitudinem.... Alli autem Sancti de eius plenitudinem receperunt et participes facti sunt, non quidem substantiae sed distributionum eius» (Participar es tener parte. Sólo Cristo poseyó el Espíritu en plenitud... Los otros santos recibieron de su plenitud y se hicieron partícipes no de su sustancia sino de su distribución): *In Hebr* c.6, lc.1, esto no se aplica evidentemente a María. La gracia conferida a los santos es aquella *filiatio adoptiva* (filiación adoptiva) en cuanto ésta es *participata similitudo filiationis*

Verbo, María como unida a la Persona del Verbo *genetice ut Mater* (genéticamente como Madre) y a él unida y por él al Padre y al Espíritu Santo.

Cristo Hombre- Dios como Verbo eterno procede *ab aeterno* del Padre, pero como hombre procede en el tiempo de María Virgen por obra del Espíritu Santo. Esta maternidad real virginal confiere a María una participación que es al mismo tiempo *plenitudo* de gracia recibida que no ha poseído ni poseerá ninguna creatura: por tanto a ella compete una plenitud del Espíritu Santo y de gracia fontal derivada tal que nunca ha sido concedida y que jamás será posible poseer por ninguno ya que no hay dignidad más grande que la de ser Madre de Dios.

Por tanto la participación de María en la gracia de Cristo mana en ella a partir de la incomparable dignidad de la divina maternidad y por eso es incomparablemente superior a la de cualquier otra creatura, angélica o humana. De la dignidad de Madre del Autor de la gracia brota en María no sólo la plenitud de la gracia sino también su carácter fontal, derivado de Cristo que es mediador por esencia, de modo que por ella como mediadora por participación, deriva la gracia a cuantos, en este valle de lágrimas, suspiran por llegar a la vida del sábado eterno en Dios.

Traducido del original italiano
por el R.P. Dr. Marcelo Lattanzio

naturalis (participación de la semejanza de la filiación natural): *S.Th.* III, 24, a.3. Cf. *Ibid* q.3, a.5, ad 2.

VERDAD Y LIBERTAD DEL CRISTIANO

R.P. Dr. CORNELIO FABRO

"Sería como quien poseyese un libro donde estuviera toda la ciencia y que no quisiera sino conocer este libro, así también nosotros, es necesario que no busquemos más sino a Cristo."
(SANTO TOMÁS, *In Col.*, c. 2, lc. 1, n° 82)

Hay verdad y verdad, y hay épocas y épocas: hay *épocas principalmente contemplativas*, en las cuales se busca la verdad formal, abstracta, aquella verdad de la cual hablan las grandes Sumas del medioevo, y el mismo Santo Tomás en la *Questio De Veritate* presenta algunas definiciones fundamentales de san Agustín, de san Bernardo, de san Anselmo, de Avicena, de san Hilario...[1], prácticamente un florilegio de este esfuerzo de concentración del intelecto humano para arrebatar vehementemente la regla de la verdad, para poder dar al hombre el metro, es decir, la certeza que él reproduce como en un espejo en sus conceptos, la presencia de las cosas. Hay por ende una verdad contemplativa, pero no es aún "la" verdad.

Se encuentran además las *épocas de la acción*: son las épocas de la barbarie, las épocas de los primeros resplandores de la razón humana, cuando el hombre erraba casi con instintos feroces, como dice Vico[2]. Así pues la verdad no es algo que el hombre debe mirar, sino intentar adecuarse a ella; en estas épocas activas, pragmáticas, la verdad es construida y hecha por el hombre: el hombre persigue la verdad en el

---

[1] Cf. especialmente *De Ver.* 1,1; *S.Th.* I, 16, 1-8.

[2] "En aquellos tiempos feroces los hombres no fueron señores de sí ni de los campos. No lo eran de sí porque, sin razón y sin freno de leyes y de hombres, por los cuales pudiesen determinar el arbitrio y la voluntad de una en otra cosa, eran arrastrados por los sentidos. No lo eran de los campos, porque se encontraban errantes, vagos y sin permanencia" (G. B. VICO, *Scienza Nuova*, según la edición de 1744; ed. F. Flora, Milano 1957, p. 742).

desplegarse de su destino, de las contiendas, de las guerras, en todo este amontonarse de pasiones, en esta estridencia de hombres, de instituciones y de cosas..., una estridencia en la cual nosotros actualmente vivimos y de la cual podemos en consecuencia darnos cuenta. Hay algo, en estas épocas, de la verdad entendida como actividad y como praxis pura, en lo cual el hombre advierte como el deshojarse interior del mundo que lo circunda, y es este también el concepto actual moderno de verdad. Por tanto, una verdad para contemplar y una verdad por hacer.

Pero, ¿qué significa "verdad"? La verdad no se puede definir. Lo que se define es el arco particular de nuestro orientarse sobre la realidad: del mundo, de las instituciones humanas, sobre la realidad también de las instituciones espirituales, incluida la Iglesia, y de las instituciones eclesiásticas. Aquello que podemos decir de la verdad son siempre reglas estáticas, pero *la verdad verdadera surge de los abismos de la libertad*: y este es el tercer concepto, o mejor la tercer aproximación a la verdad. La verdad no puede ser por tanto chata, estática, quieta contemplación... esta no es verdad "para nosotros". El hombre debe buscar la verdad: ella, en efecto, no es tampoco una producción del hombre mediante la cual él se explica a sí mismo en el devanarse de las épocas históricas y de los conflictos sociales, políticos y religiosos. Esta verdad se desintegra de época en época y se proyecta en el remolino del error y de las pasiones humanas.

Hay otro tipo de verdad, y es la *verdad existencial*. La "verdad existencial" tiene a sus espaldas el Absoluto, y tiene al término de su camino el Absoluto: ella, por tanto, expresa la *tensión infinita por el Infinito*, expresa justamente lo que debe ser para el hombre su obligación cotidiana, la obligación inagotable, aquello que debe agitar dentro de sí la insatisfacción radical, de tal modo que esta insatisfacción no es un signo de la carencia sino un signo de la plenitud de exigencia en la trascendencia del amor en el Bien que implica la bienaventuranza eterna. En este sentido, el concepto de verdad existencial, solo por el cristianismo ha llegado al mundo.

Para Aristóteles, como para Sócrates y para Platón, la verdad era inmanente al hombre, la razón tenía en sí el *logos*, el concepto, la medida de lo real. En efecto, Sócrates afirma que la verdad está dentro del hombre, es el hombre mismo en cuanto está a la escucha de lo real, como Sócrates estaba a la escucha de su *daimon*, es decir, del espíritu que habitaba en su conciencia. Para Platón la verdad era –como para Sócrates- "distraerse" (en el sentido etimológico del término) de la realidad sensible y dirigirse y aspirar a la verdad eterna, es decir, a toda la riqueza de lo inteligible perenne que no se fractura, que no nace y no muere, puesto que tiene en sí la garantía absoluta de no cambiar. El mundo griego está enteramente orientado en esta aspiración del *logos*: esta concepción griega ha pasado luego también al pensamiento cristiano, si bien en él ha quedado radicalmente cambiada. En efecto, aquí la verdad es Dios mismo que es el "creador" de este mundo visible, el "portador" a través de su presencia vivificante dentro de todas las vidas, a través de su luz iluminante dentro de todas las inteligencias.

Se dice que el platonismo ha sido bautizado por san Agustín, mas el cambio obrado es de tipo mucho más profundo. No se trata simplemente de una transferencia de domicilio desde el hiperuraniano platónico a la mente divina, no es simplemente que se ha cambiado de lugar, sino que se ha invertido completamente el concepto de verdad. Si Dios es la verdad primordial, Dios es absolutamente activo y las verdades divinas son activas, es decir, son principios activos, tan activos que la misma mente humana tiene en sí estas "semillas" activas, como diría san Agustín, o –como dice santo Tomás- los "principios de la razón", que son una participación de la razón divina. Y también en la razón práctica hay principios activos que Dios ha puesto y activa, empuja y atormenta, atrae y arrastra, toca con el aura delicada y profunda del *instinto divino* de su amor. Podemos decir por ende que, en este "darse vuelta"[3] de la verdad, el elemento agustiniano perenne es la raíz profunda del concepto esencial de la verdad.

[3] "*Capovolgimento*" en el original italiano [N. del T.].

*

* *

Busquemos ahora aclarar del modo más simple qué implica este elemento existencial. La *verdad en sentido clásico* es contemplativo-estática, mientras que la *verdad de las épocas bárbaras*, como la del mundo moderno –que parece que ha regresado a la barbarie, una barbarie de la cual todos los días tenemos un espectáculo incluso demasiado suntuoso- es una verdad dinámico-activa, la *verdad existencial*, por el contrario, se halla fundada en el Absoluto activo y exige de nosotros el ser actuada en la verdad. He aquí el concepto auténtico de la verdad que salva. ¿Qué implica esta verdad? Implica un compromiso de la libertad: *es la verdad para la libertad y la libertad para la verdad.*

"Es la verdad para la libertad": no es la verdad para la docta contemplación, para la sutil disquisición, para una lucha de ingenios sutiles –como diría Platón- sino que es la verdad "para ti". La característica de la verdad existencial es, en efecto, que ella es "para ti", para cada uno de nosotros, es decir, es el yo, el yo profundo –no el yo moderno, ni siquiera el yo psicológico- que se coloca frente a la verdad del mundo y debe decidirse por el Absoluto, es decir, debe decidirse "frente a Dios".

En este criterio de verdad nosotros podemos decir que la verdad es tanto *objetiva* cuanto *subjetiva*. Es objetiva porque presupone una naturaleza humana correctamente cualificada en las dos dimensiones de su sensibilidad e inteligencia, y, por tanto, de la libertad, presupone la realidad del mundo en el cual el hombre navega y prepara su destino, ya que presupone la existencia de un Principio absoluto que da realce y sentido al mundo y al hombre, que es quien decide frente a Dios y en el mundo el propio destino y la propia existencia. En consecuencia, en el concepto de *verdad existencial* son colaborantes, cooperantes, convergentes –en un misterio inefable de implicación- verdad y libertad. No es una verdad que se escribe en los libros, sino en la propia subjetividad, en la propia decisión: *yo me vuelvo aquello que busco y quiero llegar a ser.* Por tanto, este concepto existencial,

digamos simplemente cristiano de verdad, es el concepto de la verdad como "testimonio" de la propia libertad frente a Dios.

*

* *

Al concepto griego de verdad como contemplación, el mundo moderno opone, opuso y continúa oponiendo un concepto de verdad como *libertad absoluta*. Es decir, ya a partir de Descartes –quien ha determinado justamente este inicio absoluto del acto de pensar puro ("*cogito ergo sum*")- este acto de pensar es ante todo un acto de querer, es una decisión autónoma, unilateral, desarraigada de la inserción del hombre en lo real. El error de Descartes se agrava con el paso del tiempo, y en Spinoza se tiene la identificación explícita, radical, total de conocer y querer: a la identificación explícita y total de *Deus sive natura* corresponde la identificación de conocer y querer, de modo que la forma más alta del conocer es para Spinoza el *amor intelectual*, o sea, aquel amor mediante el cual sólo pocos hombres, los más profundos y los más conscientes, se sumergieron en el Todo, en consonancia total con sus vibraciones, de modo que para ellos nacer y morir no es otra cosa que servir a la perenne presencia del Todo, es decir, de la Sustancia una e indeformable.

En esta primera parte del pensamiento moderno se tiene entonces la exaltación de la verdad objetivo-subjetiva, pero se trata todavía de una verdad abstracta, de una verdad que olvida el yo verdadero, vivo, palpitante, estremecido de amor y de odio, aquel yo que es inderivable y sin el cual nuestra vida no sería otra cosa que un continuo engaño de un Dios que nos pondría en el mundo para sufrir y para estar desesperados. Y la filosofía moderna es, en efecto, la filosofía de la desesperación.

Inmediatamente después, con el idealismo, la totalidad spinoziana se pone en movimiento; vale decir, a la totalidad metafísica de Spinoza, insensible a las oscilaciones de la existencia, se agrega el principio kantiano del *Yo pienso* en general (*Ich denke überhaupt*), que asimila el principio del manifestarse de lo real a la subjetividad humana. En efecto, si bien Kant rechazó el idealismo psicológico, se encuentra

no obstante en su filosofía el principio de que todo aquello que el hombre puede saber lo sabe por el desarrollo autónomo de su espontaneidad trascendental: es decir, el mundo que yo contemplo en la ciencia, en la política, en la religión..., es un mundo reflejo de la humanidad, coloreado de humanidad, que vale tanto cuanto valen las antenas del espíritu humano. Es justamente éste el inicio, el principio moderno de la *antropología radical*. Hoy se habla tanto de antropología; así pues, el origen metafísico de este volverse patas para arriba el pensamiento en todas sus esferas nace del doble principio kantiano del *Yo pienso* y del *Tú debes*.

Con el idealismo alemán tenemos el despliegue total de la libertad como principio englobante, comprensivo y productor de todo lo real. Dice expresamente Fichte en su *Doctrina de la ciencia* que "el ser es libertad"; lo retoma Schelling en una carta al amigo Hegel de 1794, donde afirma expresamente: "Hice un gran descubrimiento, que el ser es libertad".

Y es un descubrimiento coherente, lógico, puesto que el pensamiento moderno, después de Descartes, entiende por voluntad la espontaneidad autónoma del sujeto, es decir, la capacidad que tiene el hombre de moverse en el mundo, en la sociedad y en la historia mediante su principio interior. Es así que entonces pensar y querer son la misma cosa, en cuanto que el pensar significa proceder de la autonomía del *Yo pienso* y el querer es esta autonomía aplicada a lo real. Por tanto, la libertad, en vez de ser simplemente indicativa o de ser interpretada como la otra ala del espíritu –la primer ala es el pensamiento, la segunda ala es la voluntad-, por el contrario se torna el "todo" del espíritu, no simplemente como posibilidad o como facultad, sino como la *realidad*. Tenemos entonces que alcanza la verdad solamente quien aplica al máximo la libertad, y alcanza la libertad quien ejercita al máximo el pensamiento. Es decir, los únicos verdaderamente libres son los filósofos.

*

* *

Desde este punto de vista se puede advertir cómo todo el pensamiento que sigue está bajo este impulso, casi –podríamos decir- como un tren en bajada lanzado sin frenos: este tren tirará todos los obstáculos y se despedazará en la nada que ahonda con su rodar infrenable. Este rodar infrenable se llama marxismo, voluntarismo absoluto de Schopenhauer, existencialismo contemporáneo (no el de Kierkegaard), fenomenología...: en todas estas filosofías post-hegelianas tenemos que la verdad no significa nada, está absolutamente privada de sentido porque lo que cuenta no es más que las variaciones (culturales, teoréticas, pragmáticas, etc.) que la cultura entendió sobre el tema del hombre. Hoy no se discute sobre el concepto de verdad sino únicamente sobre el *hombre* y se discute sobre el hombre partiendo de un cierto sentido del hombre entendido en forma unilateral (*homo oeconomicus, homo socialis*...): es el hombre unidimensional, y en esta estructura unidimensional el hombre se desploma cada vez más en el vacío mismo de un pensamiento que no tiene ni contenidos ni principios.

Desde este punto de vista el pensamiento moderno parece por tanto completamente negativo –y lo es bajo un cierto aspecto-, tan negativo que todas estas formas de pensamiento disertan con frecuencia sobre la nada, excepto el marxismo. Los marxistas, comenzando por Marx, Engels y el mismo Feuerbach, tienen –o más bien quieren tener- un concepto positivo del hombre, y con justicia critican a los existencialistas negativos, los fenomenólogos vacíos, los teóricos del vacío de la filosofía del lenguaje: el hombre es un ser vivo, que tiene una familia, tiene hijos, tiene necesidades, exigencias, y es por este hombre por el que también el pensador debe trabajar y esforzarse, debe ocuparse y preocuparse. Sí, pero el punto de partida del marxismo es el mismo que el del existencialismo, es decir, *el hombre en situación*: es el hombre en una situación histórica donde cuentan solamente las dimensiones humanas y es en un modo arbitrario, o sea mediante una elección predeterminada, que los marxistas eligen como dimensión fundamental del hombre el *homo oeconomicus*. En efecto, ellos perciben que además del *homo oeconomicus* está el hombre vivo de la familia, el hombre preocupado, el hombre que de alguna manera debe distinguir

entre lo verdadero y lo falso, entre el bien y el mal: por esto hoy, incluso entre las masas –las cuales eran arrastradas por la fascinación de las conquistas económicas- serpentea actualmente algo que hace estremecer los fundamentos, una especie de melancolía trascendental que saben expresar no los filósofos de los países comunistas, sino los poetas, que van con más coraje a los campos de concentración que los filósofos, aduladores y que mueven la cola detrás de sus amos.

*

* *

Quizás por este concepto de verdad existencial los clásicos no son tanto los filósofos, los teólogos, los profesores, justamente aquellos que saben guiar el pensamiento al ritmo formal de los principios y las consecuencias, sino los testigos, los mártires, los santos, los místicos. Es decir, la *verdad existencial* es el actuarse del hombre en la Verdad fundamental, o sea el actuarse del hombre en su relación absoluta con el Absoluto (1° grado), y luego, para el cristianismo, es el actuarse del hombre en su relación con Cristo (2° grado), de modo que la verdad actuada y realizada es la que Kierkegaard llama la "imitación de Cristo". Por esto en los místicos tenemos un concepto de verdad que se encuentra inmediatamente cargado de contenido, que no va por grados, que te aferra dentro, te muerde y te reprocha, te ilumina y te colma de felicidad. Leamos algún pasaje de dos cartas de Santa Catalina de Siena, no obstante que los textos puedan multiplicarse. Santa Catalina toma el texto clásico de San Juan: *Sólo la verdad os hará libres*, y escribe a Matteo di Giovanni Colombini: "La verdad es aquella luz que nos libera, es decir, que al conocerla la amamos, y amándola nos libera de la servidumbre del pecado mortal. ¿Qué verdad es esta que nos conviene conocer? Es la verdad dada a luz por el inefable amor de Dios... (el cual) para cumplir esta verdad en nosotros nos donó el Verbo de su Hijo y en su Sangre nos dio la Gracia" (I, 224)[4]. La verdad existencial es para Catalina todo un incursionar y un recorrer en detalle las dimensiones más delicadas y profundas del espíritu hacia el mar

[4] Las citas remiten a la edición de las *Lettere* de P. Misciatelli (Siena 1913).

infinito de la unión del alma con el Verbo. Y a un importante personaje como el Cardenal Pedro de Luna, a quien Catalina conoció en Avignon, escribe así: "Yo, Catalina, sierva y esclava de los siervos de Cristo, escribo a Vuestra Merced en su preciosa Sangre, con deseo de veros amante dulce de la verdad, la cual verdad nos hará libres. Ya que nadie hay que pueda obrar contra la verdad. *Pero esta verdad no parece que se pueda poseer perfectamente si el hombre no la conoce; ya que al no conocerla no la ama, y al no amarla, no encuentra en sí ni sigue esta verdad.* Por tanto nos es necesaria la luz de la santísima fe". Y la Santa precisa en su ímpetu: "¿Quién nos demuestra esta verdad?... La Sangre de su Hijo Unigénito, derramada con fuego de amor, con la cual Sangre fuimos creados por Gracia... De manera que en la sangre conocemos la verdad con la luz de la santísima fe, la cual está en el ojo del intelecto. Entonces el alma se enciende y se nutre casi en el amor de esta verdad, y por amor de la verdad elige querer morir antes que olvidarse de la verdad" (IV, 254s.). Sangre, fe, luz, amor, fuego..., son todas expresiones típicas de Catalina: ni puro voluntarismo ni vacío intelectualismo, sino *es la verdad hecha voluntad y la voluntad hecha verdad, es la libertad hecha amor y el amor hecho libertad en la verdad.* Esto significa que la libertad se pone y se actúa en el nivel del ser espiritual en aquella verdad que ella misma elige.

San Agustín, sobre todo en la q. 46 *De Ideis*, explica que la verdad no es simplemente una conquista de la inteligencia sino una conquista de la purificación del alma: sólo cuando el alma se ha purificado de los apegos de esta atmósfera tosca de las pasiones humanas, solamente cuando se torna límpida y transparente, ella se pone en comunión con Dios y se une a la Verdad eterna (*De div. quaestionibus 83*, q. 46). Pero San Agustín llega a un concepto aún más existencial de verdad en el *Tractatus 26 in Ioannem* donde se pregunta: ¿qué es la verdad? ¿cómo se llega a la verdad? Y responde: por medio de una *atracción de amor*. El hombre no puede llegar por sí mismo a la verdad que salva, llega solamente en cuanto el objeto mismo lo arrastra, lo atrae, lo empuja de adentro, lo mueve y lo enfervoriza, lo atormenta y lo dulcifica, lo pacifica y lo consuela. Y se pregunta: ¿acaso no hacemos también así nosotros con los niños? "Nuces ostendis puero... (muestras las nueces al niño)", y viene el niño; así hace Dios

mostrándonos su bondad y tocándonos dentro. Y San Agustín termina el tratado exclamando: "¿Qué cosa desea más el alma si no la verdad?" (*Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem?*).

Los agustinianos del siglo XVI y XVII –el mismo Bossuet, Nicole, Pascal- afirman en cambio que el hombre no quiere la verdad. El hombre "odia la verdad"[5], dice Pascal, y la odiamos de tal modo que nos arruinamos por nosotros mismos. Si alguien nos quiere decir la verdad que nos es desagradable, nosotros lo miramos mal: escuchamos solamente a aquellos que nos adulan, aquellos que nos sirven, aquellos que se arrastran delante de nosotros, y la verdad nos da miedo, la verdad nos provoca una inquietud profunda[6]. También Bossuet retorna sobre el mismo tema: "Los hombres, casi siempre injustos, lo son principalmente en esto: que la verdad les es odiosa, y que no pueden soportar sus luces. Y no es que ellos piensen que no tienen el amor por ella... sino cuando ese mismo brillo, que embelesa nuestros ojos, pone a la luz del día nuestras imperfecciones y nuestros defectos, y que la verdad, no contenta de mostrarnos lo que ella es, nos viene a manifestar lo que nosotros somos; entonces, como si ella hubiese perdido toda su belleza al descubrirnos nuestra fealdad, nosotros la comenzamos a odiar, y este hermoso espejo nos disgusta en razón de que es demasiado fiel" [7].

★

★ ★

En el contexto de este análisis moderno del hombre y de la verdad se insertan también las reflexiones de Kierkegaard. También Kierkegaard tiene una idea ciertamente pesimista de la humanidad y esta idea no lo es en sentido luterano –digan lo que digan tantos expositores- sino en sentido existencial en cuanto que él, a pesar de afirmar de manera vigorosa la libertad humana, sin embargo ve que esta libertad –como ya lo hicieron San Agustín, Pascal y todos los más

[5] B. PASCAL, *Pensées*, n° 100; ed. Brunschvieg, París 1917, p. 377.

[6] B. PASCAL, *Ibid.*, p. 378.

[7] J. B. BOSSUET, *Sermon in Io.* 7,7.

profundos moralistas y escrutadores de la subjetividad humana- está toda al servicio del yo subjetivo, del yo pequeño de nuestras pasiones, del yo ídolo y no del yo como deber de libertad. Este "yo-yo" que nos roza al lado y nos sopla en las orejas, en las orejas del corazón y de la mente, que nos insinúa sutilmente todos los prejuicios de nuestro provecho haciéndonos aparecer la verdad dentro del ángulo de la subjetividad...: quizás si una vez en la vida lográsemos desembarazar nuestro yo de todas las corazas de defensa que hemos construido con tantos años de apologética nuestra, si lográsemos desalojarlo y desnudarlo para poder contemplarlo cara a cara en todas sus malas acciones, las más insidiosas (¡y esto no debe provocarnos horror sino empeñarnos para ver que clase de buena persona es este "yo"!); si nosotros pudiésemos tener como una iluminación radical, un rayo que provocase la transparencia del corazón y la percepción total de todo el enredo y las idas y venidas de nuestros proyectos subjetivos..., veríamos la importancia radical de esta libertad para la verdad, y quizás por primera vez entenderíamos y veríamos aquel punto interior, aquel punto profundo en torno al cual debería desarrollarse toda nuestra vida. Y aquel punto profundo es el *yo* seco, el *yo* humilde, el *yo* que se desesperaría si no tuviese la certeza de un Principio absoluto y del Redentor que nos ha dado la Gracia. Y este es el punto de consideración kierkegaardiano: según Kierkegaard *la verdad existencial es solamente la verdad que edifica*, por esto la verdad se remite siempre al Singular y se actúa en la relación al "tú", pero no al "tú" de los otros hombres, sino al otro "Tú", al Tú absoluto. Es la verdad "para ti" – frente a Dios.

Por eso -observa Kierkegaard- la verdad en este mundo no puede estar siempre más que en una minoría y jamás la verdad ha vencido en este mundo. Para el cristianismo la verdad es Cristo: por tanto la verdad para el cristiano no está en el sujeto (aun cuando sea subjetiva, porque implica mi libertad) -como pensaba Sócrates- sino que es revelada por Dios en Cristo. De allí que, escribe Kierkegaard en el *Evangelio del sufrimiento*, "... no ha existido jamás un hombre, jamás ninguna persona amada, jamás ningún maestro, jamás ningún amigo que haya precedido -para preparar el puesto- a su seguidor. Como el

nombre de Cristo es único en el cielo y en la tierra, así también Cristo es el único (Maestro) que ha precedido de esta manera. Entre el cielo y la tierra no hay más que un único camino: seguir a Cristo. Y en la muerte hay solo una única alegría: seguir a Cristo hasta la vida"[8]. Y Cristo ha enseñado que comprometerse por la verdad es sufrir, dar "testimonio" contra todo y contra todos. Y en este punto Kierkegaard recuerda a Nicodemo que viene a Cristo de noche...: ¡cuántos cristianos ahora se cubren con el manto de la noche, en la niebla de la cultura, de la política, etc.! La verdad existencial -dice Kierkegaard- es una "trampa" que no se puede tener sin quedar cautivo en ella. La verdad no es aquella que el hombre forma con la mente o se la gana con la acción desesperada de los conquistadores, de los politiqueros, de los arribistas..., no, esa es mentira porque es injusticia para los demás, la verdad, por el contrario es una "trampa", la trampa del Absoluto y nosotros debemos dejarnos atrapar para conformarnos con el don que Dios nos ha ofrecido en Cristo. Por eso el destino de la verdad no es el de vencer en este mundo, sino de sucumbir: como lo demuestra el Modelo, los Apóstoles, los Testigos de la verdad. ¡Así era en la Iglesia primitiva donde se exigía de los cristianos que vertieran su sangre!

Y llegamos al texto del *Ejercicio del Cristianismo*: "por eso, desde el punto de vista cristiano, *la verdad natural no consiste en conocer la verdad, sino en ser la verdad*. Contra toda la filosofía moderna, existe en este punto una diferencia infinita, como se ve muy bien en el comportamiento de Cristo con Pilato; pues él no podía responder a la pregunta: '¿Qué es la verdad?', sin desviarse de la verdad, y precisamente porque no era aquel que «supiese»[9] qué es la verdad, sino que Él era la verdad. No que Él no supiese que es la verdad, sino que cuando se es la verdad y la exigencia de ser la verdad, es no-verdad el (solo) saber la verdad... Por eso existe una diferencia entre *la* verdad y *las* verdades. De allí que esté escrito: 'ésta es la vida eterna, que Te conozcan a Ti, único Dios verdadero, y a Aquel a quien has enviado'

[8] S. KIERKEGAARD, *Vangelo delle sofferenze*, trad. al it. de C. FABRO, Esperienze, Fossano 1971, p.101s.

[9] Comillas del T.

(*Jn* 17,3), la verdad. Es decir, *yo, en verdad, no conozco la verdad sino sólo cuando ella se convierte en vida en mí*. Por eso Cristo compara también la verdad a un banquete y apropiarse de ella como un comer; como de hecho el alimento, que ha sido asimilado, apropiado, conserva la vida del cuerpo, así también la verdad da y mantiene la vida del espíritu: es la vida" [10].

*

* *

Entonces ¿qué es la verdad? La verdad es el punto de partida, la verdad es el camino, la verdad es el horizonte final del hombre: *la verdad es el movimiento de la libertad para el autenticarse de la libertad en la verdad*. Y esta es la verdad existencial, la verdad que nos cambia dentro, que nos transforma: *la verdad del testimonio*.

Hemos ya indicado la situación triste, dolorosa, preocupante -esperamos que no sea irreversible- del momento actual. Es un momento de desbandarse en todos los sectores de la vida y del espíritu, en todos, y no hay nada ni nadie que sostenga ya que una vez quitado el fundamento el agua inunda como un aluvión sobre todos los puentes de la vida del alma y no hay autoridad que se mantenga pues la autoridad es la primera en ser barrida. En efecto la misma autoridad -dice Kierkegaard en otro texto terrible[11]- de frente al irrumpir del impudor y de la imprudencia retrocede afligida y aterrorizada: no porque no quiera dar testimonio, sino quizás porque piensa que ese mismo testimonio pueda multiplicar la impudicia y la imprudencia. En

---

[10] S. KIERKEGAARD, *Esercizio del Cristianesimo*, trad. al it. de C. FABRO, Studium, Roma 1971, p.262s. Este libro es la última obra de Kierkegaard publicada en 1850. Después durante cinco años su voz -como la de un profeta del mundo moderno- calla y pasa sus días en meditación y en oración (leía todos los días la *Imitación de Cristo*) continuando y anotando sus pensamientos en su *Diario*.

[11] "Cada hombre tiene una pasión innata por la desobediencia. Así se pusieron delante las 'razones' y el creer fue puesto por tres razones, en lugar de la obediencia, porque se avergonzaba de obedecer. Así la blandura ocupó el puesto del rigor, porque no se tenía el coraje de mandar y repugnaba dejarse mandar: quienes debían mandar se convirtieron en bellacos, y quienes debían obedecer en insolentes. Así con la blandura, el cristianismo fue abolido de la cristiandad" S. KIERKEGAARD, *o.c.*, p.284.

estos hombres que ahora dominan el campo de la literatura, de la filosofía, de mucha teología y cultura religiosa, en todo este desbandarse y en este clamor de discusiones, de adaptaciones, de mesas redondas... -en vez de recogerse en la meditación profunda de los principios- se da quizás la más grande disgregación que la Iglesia esté viviendo después de las grandes herejías trinitarias y cristológicas de los siglos IV y V en contraste frontal con la filosofía clásica.

SOBRE EL CUERPO Y LA ALEGRÍA

R.P. Dr. CORNELIO FABRO

El hombre, desde que existe, está siempre en búsqueda de una solución del misterio de "su" ser. «El ser es, y el no ser no es» ha dicho Parménides[1], y nadie, ya sea realista o idealista, pudo dudar de la verdad del ser del ente, sobre su origen y sobre su desenlace, sobre el sentido de la aventura del ser en la existencia. Y ningún ser está más cercano al hombre que el suyo, y en ningún ser él se interesa tanto como en el propio, en la parábola temporal que lo despliega; en este preguntarse a sí mismo por sí mismo, en la búsqueda de una respuesta para sí mismo, surge en el hombre la atmósfera de su yo incomunicable que se eleva en el gozo y se repliega en la melancolía.

Y el ser del hombre es, ante todo, su vida, la multiforme constelación de la existencia con sus altibajos de salud y enfermedad, que proyectan en el escenario la incógnita de la muerte. El ser del hombre es, ante todo, este latir como testimonio de su propia presencia; porque el hombre no puede no quererse a sí mismo, no puede rechazar el cálido flujo de la vida que sube hasta a la conciencia y le testifica su individualidad.

Entonces, ¿qué es el "cuerpo", el ser del cuerpo? Las ciencias biológicas ofrecen hoy, sobre nuestro cuerpo, un panorama de sorprendente vistosidad dentro de una no menos sorprendente complejidad que empuja a la investigación científica en direcciones de pruebas y de hipótesis siempre nuevas, sobre la arquitectura última de sus piezas, y sobre la naturaleza íntima de sus fuerzas primordiales que obran en él. Este es el cuerpo que es "parte" del Mundo, mundo también él, a pesar de que sea de una contextura distinta de aquella considerada hasta ahora.

---

[1] Fr. B 2; Diels I, 231,9.

De todos modos, es por sí extraño al análisis existencial, exquisitamente espiritual, al cual importa no tanto las estructuras y las fuerzas biológicas en su objetividad, cuanto aquello que el cuerpo "puede ser para la conciencia" obligada a actuar los límites de la existencia, en el mundo que la angustia por todas partes.

Visto desde este ángulo, el cuerpo se revela ante todo como un intermediario entre la conciencia y el mundo, como aquello por cuyo medio la conciencia se asoma sobre el mundo, pone allí su acción y recibe influencias incesantes. El desarrollo técnico moderno, es cierto, restringe siempre más el empleo del cuerpo y reduce la "mano de obra" en proporciones siempre crecientes, pero no podrá jamás suprimirla del todo. Aun cuando todo el dinamismo de la vida exterior se concentre en un gigantesco sistema electrónico en el cual la puesta en marcha no comporte más que la simple presión de un minúsculo botón, éste deberá ser tocado en un determinado momento por el hombre y sólo lo podrá tocar con alguna extremidad de su cuerpo. Y por eso la vida individual inmediata jamás podrá quedar confiada a las máquinas. El ejercicio de las funciones fisiológicas, y cuanto -agrade esto o no- directamente pertenece a ellas, tiene que ser realizado por cada uno por su cuerpo, por su "propio" cuerpo; no existe ninguna posibilidad de sustitución y las protestas del orgullo son vanas e irracionales. Cuando el cuerpo lo quisiese rechazar, peor para él, pues se arruina la existencia del Yo entero. Inicio y dueño de la técnica, el cuerpo no es para sí mismo sino para el espíritu que lo mueve. Y junto al ser del espíritu en el cuerpo ¿cuánto no debe -mejor aún ¿qué hay que no deba?- a las condiciones reales, a la "situación" del cuerpo?

El cuerpo puede convertirse para la conciencia en el intermediario para obrar en el mundo en cuanto él es para la conciencia la posibilidad de 'advertir' la presencia del mundo; es el centinela que transmite a la conciencia, momento a momento, las informaciones de las condiciones reales del mundo. Como instrumento de la "sensibilidad" el cuerpo mueve el Yo a la primera forma de conciencia; y el sentir, en cualquier forma suya, es condición imprescindible de la presencia a la conciencia, del mundo, del mismo cuerpo, e incluso del Yo. Que el mundo esté presente, que tenga también su "estar ahí",

incluso cuando no produce en mí ninguna impresión, es un hecho del cual no puede dudarse. Ahora bien, aun cuando el mundo por su cuenta está presente aquí y ahí, sin embargo, no lo está para mí; para mí se hace presente sólo mediante el acto de sentir y en el instante de sentirlo. Que, además, el mismo cuerpo, aún cuando nada sienta, sea y de hecho me pertenezca también cuando no lo siento, igualmente es un hecho certísimo que puedo constatar cada vez que me despierto de un plácido sueño sin sueños. Durante aquel sueño, el cuerpo estaba también ahí, y era mío, pero no estaba presente para mí y era como si no fuese mío, hasta tal punto que si aquel sueño se hubiera prolongado indefinidamente, la presencia de mi cuerpo, sin duda, hubiese sido anulada para siempre.

Además el desvanecerse de la presencia del cuerpo, implica, en la vida actual, el desvanecerse del mismo Yo, mientras que el retorno de la presencia del cuerpo nos renueva el gozo de reecontrarnos. Nos rebelamos contra la hipótesis pitagórica de podernos encontrar en "otro" cuerpo; así como experimentamos una viva satisfacción cuando, después de los eclipses de la conciencia que fue presa de angustias densas y febriles, o después de otras sacudidas profundas de nuestro ser, logramos "reencontrarnos" y palpamos, nos movemos, contemplamos... estos miembros reconociéndolos como nuestros. Nada mejor que este reconocimiento nos da la prueba auténtica que hemos vuelto a la salud y a la vida. El ser del hombre es, por tanto, indudablemente, un "*ser en el cuerpo*", y no un ser *del cuerpo* o *para el cuerpo*.

Todavía más, parece que sea el cuerpo quien a menudo marca el "ritmo" del ser humano que se desarrolla. Es un hecho que el movimiento de la conciencia es "atraído" por los estímulos, se llena de contenidos muy diversos en las varias etapas y épocas de la "formación" del cuerpo. El ser del cuerpo, entonces, es su poder estar aquí o allí, hoy y mañana, dentro del ámbito de una situación. Y es el poder sentir, con este sentido o este otro, este o aquel objeto; y es el poder "sentirse" del cuerpo mismo y del mismo Yo viviente en el cuerpo. Es el poder ser niño, adolescente, joven, hombre maduro, anciano... Es el poder estar sano o enfermo, de ánimo sereno o melancólico. Y es, finalmente,

el "poder ser" de un sexo o del otro. A un cuerpo infantil le corresponde una conciencia infantil, con movimientos, intereses y proyectos infantiles: *cuando era niño, pensaba como niño* (*1Cor* 13,11); al cuerpo rozagante del adolescente, corresponde una conciencia exuberante lanzada hacia el futuro de realizaciones imponentes; al cuerpo del hombre maduro y del hombre que declina, le corresponde la conciencia prudente de quien mide los proyectos de acuerdo a las posibilidades reales. Las crisis del cuerpo son a menudo pruebas y crisis del espíritu, aun cuando nada autoriza a convertir el espíritu en una función del organismo. Es un hecho que las actitudes más personales de gozo y tristeza, de temor y esperanza, las comunicaciones del amor y las turbias explosiones de la pasión, como también los proyectos, la acción y la entera visión del mundo, tienen resonancias corpóreas diversas en las distintas fases de la vida.

En fin, y aún más íntimamente, el cuerpo caracteriza al individuo en lo que forma su incomunicabilidad sustancial y social. Cada uno es un individuo, está señalado y reconocido como un singular porque tiene un cuerpo, uno sólo y tal cuerpo -el suyo- inalienable. Las dos fechas o puertas, entre la cuales transcurre la existencia; la vida y la muerte, se relacionan sobre todo con el ser del cuerpo, al cuerpo como algo propio, y por esas dos veces el cuerpo es mío, tuyo, suyo... no admite sustitución alguna.

El cuerpo, para el cual es posible la existencia que nace y muere, representa y lleva en sí, por muchos aspectos, el exterior de aquella historia de la cual la conciencia entreteje con sus movimientos el interior. Y el cuerpo nace y crece para el individuo, como "hombre" o "mujer", y se es hombre o mujer sólo por el cuerpo. El nacer hombre o mujer no es un hecho indiferente para el ser del individuo; no es una circunstancia que influye solamente en la constitución anatómica del organismo, sobre la fisonomía de los miembros y sobre la diversidad de las funciones biológicas, sino que lleva en sí una condición de ser que orienta rápidamente, hacia dimensiones obligadas, el movimiento de la conciencia que debe "proyectarse" para el futuro. El horizonte de las posibilidades reales del ser humano, aun permaneciendo inclinado hacia muchos aspectos siempre ilimitado, queda, precisamente por el

cuerpo, cualificado de modo irrevocable para ciertas posibilidades más fundamentales.

Por muchos aspectos se puede decir que lo corpóreo sustenta y alimenta lo psíquico y no es extraño que lo somete a su impulso. Para el espíritu, lo corpóreo es también fuente de sufrimiento y de tentaciones, más o menos grandes y angustiantes, ellas revelan, como ninguna otra situación, la naturaleza del Yo, tanto en su singularidad infranqueable como en sus posibilidades. Pasar a través de su crisol, es con frecuencia, ver un más allá del ser ordinario que de otro modo sería inaccesible. Y si para los débiles tales pruebas pueden ser un escollo que lleva al naufragio, para los fuertes se convierten en estímulo para la purificación interior que eleva el alma a la sabiduría y la bondad. Para todos constituyen la revelación del individuo en el estado de aislamiento y de desolación más radical. «Verdad es que a mí me tiene espantada y lastimada, que hartas veces me quejo a nuestro Señor lo mucho que participa la pobre alma de la enfermedad del cuerpo; que no parece sino que ha de guardar sus leyes, según las necesidades y cosas que le hacen parecer. Uno de los grandes trabajos y miserias de la vida me parece éste, cuando no hay espíritu grande que le sujete; (...) De esta manera estaba yo entonces, aunque ya en convalecencia; mas la flaqueza era tanta, que aun la confianza que me solía dar Dios en haber de comenzar estas fundaciones tenía perdida»[2].

Y es precisamente por esto, por tanta pena física y moral que se refiere al cuerpo, que nace la más pura alegría en la victoria del espíritu que en la enfermedad entrevé un atisbo de la salud superior y en la angustia puede constatar el paso hacia una certeza ulterior más válida. Hay una alegría inmediata, la del centelleo de la naturaleza a nuestros sentidos, el gozo inagotable de las "formas" que entretejen el eterno cántico de la vida. Y existe la "alegría recuperada", la que nace de la perspectiva del Bien y de la Belleza, que se abre solamente a través de la puerta del dolor del cuerpo y del martirio del tiempo como inefable nostalgia que es ya una "presencia inicial" del Amor esencial.

---

[2] SANTA TERESA DE JESÚS, *Fundaciones*, c.29,2-3.

LA CIVILIZACIÓN EN LA ENCRUCIJADA*

R.P. Dr. Cornelio Fabro

Hace un siglo los primeros pasos resueltos de la ciencia moderna en el sentido propio y definitivo de este término daban el golpe decisivo al idealismo, y con el advenimiento de la ciencia surgía la civilización de la técnica, y se iniciaba el pasaje del artesanado privado al trabajo de producción organizada: la nueva era de la industria y las multinacionales, que ahora define nuestro mundo y funda con despiadado rigor las relaciones de fuerza. Se sabe que el neokantismo y el neoidealismo intentaron remontar la corriente, confiando demasiado en la inconsistencia y generalidad del positivismo, pero no comprendieron que el "espíritu del tiempo" (Zeitgeist) no vuelve nunca atrás y que la verdadera presencia del hombre en el tiempo está en el obrar desde el interior de aquél, no en el ignorar o despreciar sino en el escarbar y estimular los fermentos que lo mueven.

La reacción idealística contra la ciencia, por extraño que esto pueda parecer (¿es tan extraño?), triunfó sobre todo en los países latinos – en Francia, y sobre todo en Italia... – donde más viva era la tradición clásica contribuyendo, por la extraña némesis de la dialéctica de los opuestos, a hacer "precipitar" el principio opuesto, a desencadenar en oleadas sucesivas el empirismo, el pragmatismo, el materialismo dialéctico, el existencialismo, el problematicismo, luchando contra toda filosofía que no se resuelva en praxis y no se actúe en la acción sin residuos. He aquí los términos esenciales, por descarnados y pobres que puedan parecer, que dan el drama en el

---

*Título original "La civiltá al bivio" (1965), publicado en *Momenti dello Spirito*, I, Edizioni Sala Francescana di Cultura «P. Antonio Giorgi», Asís, San Damián, 1982.

cual se debate sin una vía de escape la crisis de nuestra civilización, que además es la suerte de cada uno de nosotros y nos invita a subir la cuesta transportándonos al otro lado del idealismo: hasta el criticismo de Kant, al iluminismo del siglo XVIII, a la surgente misma del pensamiento moderno con el *cogito* esencial que es ante todo y sobre todo un acto de voluntad, el pasaje al límite por parte de la conciencia en la autenticación de sí misma, como afirman los diagnósticos despiadados y convergentes a un tiempo de Heidegger y Sartre.

Así el idealista, que quería garantizar la interioridad, rechazando la relación con la exterioridad y cortando el cordón umbilical con la naturaleza, ha terminado sumergido por la naturaleza... pero a la segunda potencia, o sea a una naturaleza que la ciencia y la técnica han vuelto apocalíptica o catastrófica (Jaspers), donde el hombre es arrollado, porque envuelto, en el hacerse y devenir irresistible de la así llamada civilización de la técnica.

No es el caso aquí de señalar el fascinante problema de las relaciones siempre más intensas y cambiantes entre ciencia y técnica o bien el pasaje de una a la otra que constituye no sólo el resorte del "progreso" sino la misma exigencia más interior por aferrar el siempre más sutil y complicado "juego de conceptos", si pueden llamarse todavía con el venerable término de "conceptos" aquellos significados que los científicos de hoy dan a los propios términos. Estos en verdad – por decirlo de una forma trascendental – no pertenecen más a una elaboración conceptual, sino a los precisos fines de una "producción real" de efectos y fines mediante los cuales la ciencia encuentra su actuación en la técnica llevada al más alto nivel, bajo la guía de la ciencia misma, la cual a su vez, gracias a las posibilidades de la técnica, retoma su camino en las nuevas dimensiones de lo desconocido. Ninguna maravilla pues que la cultura clásica y la civilización de las letras que había dominado la formación del Occidente haya entrado en crisis, es más, que esté ya en plena decadencia y que esta decadencia venga como presentida

por grandes masas de conciencia y casi como un complejo de culpa, atribuyendo a la tradición clásica de Occidente la responsabilidad de una "sociedad cerrada" en los privilegios de casta y sorda a las exigencias de la libertad.

* * *

Vivimos por tanto en una situación de "fractura" entre la cultura literario-humanística y aquella científico-técnica, como advierte Geymonat al presentar el explosivo ensayo de Charles P. Snow, *Las dos culturas*. El título original completo es: *The two cultures and a second look* donde "look" indica ciertamente visual, perspectiva... o sea la redimensión de toda la escala de los valores que la nueva situación impone al hombre. El trasfondo más bien sutil, pero fácilmente aferrable, de la posición de Snow es una acusación bien precisa a la formación de los hombres políticos de nuestro tiempo – la dirige sobre todo a Inglaterra, pero vale más o menos también para los EE.UU. y para todo el mundo occidental –, aquella de atenerse a una tradición clásica que los fija al pasado, de haber optado por las Letras contra las exigencias de la ciencia, de haber por ello roto el equilibrio que literatura y ciencia podían mostrar hace un siglo en favor del contendiente más aguerrido y, digámoslo francamente, más inútil.

Una vez, y hasta hace algún año (y el A. cita con razón la luminosa prosa de Whitehead), ilustres científicos podían ser también sinceros amantes de las Letras e insignes humanistas: ahora las dos partes, después de un breve período de indiferencia – los veinte años entre las dos guerras – parecen haber pasado a la hostilidad abierta – a la ruptura en dos grupos contrapuestos. Literatos en un polo y científicos en el otro; los más representativos de los cuales son los físicos... Los unos tienen una imagen extrañamente distorsionada de los otros. Las posturas son tan diversas que no hay un terreno común ni siquiera en lo que se refiere a las emociones (p. 6): de aquí el acusarse recíprocamente de superficialidad, de charlatanería, de artificio, de improvisación u

otras [illegible]ones por el estilo, un estilo de ningún modo edificante y para nada consolador para el hombre contemporáneo que está de este modo obligado a caminar en densas tinieblas.

Escuchamos: "Los no científicos" – léase "los literatos" – tienen una arraigada impresión de que los científicos están animados por un optimismo superficial y no tienen conciencia de la condición del hombre. Por otra parte, los científicos creen que los literatos están totalmente privados de previsión y nutren un particular desinterés por los hombres, sus hermanos; que en el fondo son anti-intelectuales y se preocupan de restringir tanto el arte cuanto el pensamiento al momento existencial. Y así sucesivamente... (p. 7). Nuestro autor, como es fácil de prever, está por la afirmación de la ciencia y esto, no tanto por motivos profesionales cuanto por la esencia misma de la relación que la ciencia instituye o puede instituir con el ser del hombre al insertarse en el corazón mismo de la vida moral: hay un componente moral propio en el sentido mismo de la ciencia, y casi todos los científicos se forman un propio juicio de la vida moral (p. 14).

Por esto las lagunas imputables, e inevitables, a la formación científica no tienen ni el sentido ni las consecuencias de aquellas en las que navegan bienaventurados y satisfechos los literatos: ellos pretenden que la cultura tradicional constituya la totalidad de la "cultura", como si el orden natural no existiese, como si la exploración del orden natural no tuviese ningún interés, ni por su valor intrínseco ni por sus consecuencias. Como si el edificio científico del mundo físico no fuera, en su profundidad, complejidad y articulación intelectuales, la más espléndida y magnífica obra colectiva de la mente humana. De todos modos, en la mayor parte, los no-científicos no tienen la mínima idea de aquel edificio.

Y no tanto, todavía, porque los no-científicos se entretengan con imágenes vacías o se dispersen siempre en nebulosas: se trata de que, obstinándose en las posiciones de aislamiento de la vida por puro gusto estético, ellos vuelven la espalda a la marcha irresistible

del progreso y del bienestar. Snow es más bien drástico: "No se trata solamente del hecho de que los jóvenes científicos hoy sienten que forman parte de una cultura en auge, mientras la otra está en retirada. Se trata también, por ser brutal, del hecho de que los jóvenes científicos saben que con un doctorado mediocre, obtendrán un buen puesto, mientras los coetáneos y colegas de Inglés e Historia serán afortunados si llegan a ganar dos tercios de lo que ellos" (p. 18). Verdaderamente, un poco más abajo esta brutalidad viene atemperada y en cierto modo redimida por consideraciones más humanas, por el reclamo a los beneficios que la ciencia y la técnica pueden ofrecer a grupos siempre más vastos y en abundancia siempre mayor. Y esto en todos los campos, en la medicina, en la alimentación, en el desarrollo de la cultura: "salud, alimento, instrucción: solamente la revolución industrial podía hacer llegar todas estas cosas hasta los estratos más pobres" (p. 27). Él muestra como ejemplo, en esta revolución constructiva del hombre del porvenir, Rusia con sus 130.000 doctorados anuales (científicos e ingenieros) y aprecia el esfuerzo de los americanos, mientras critica amargamente a Inglaterra su patria donde la ruptura domina todavía (p. 35).

Un tal diagnóstico no podía por cierto prometernos una conclusión de irenismo, edulcorado y conciliante: "En nuestra sociedad (o sea en la adelantada civilización occidental) hemos perdido también la simple pretensión de una cultura común. Personas que han tenido la más rica preparación cultural que haya según nuestro entender, ya no alcanzan a comunicarse entre ellos sobre el plano de sus principales intereses culturales. Esto es un hecho grave para nuestra vida creativa, intelectual y sobre todo moral" (p. 60).

Vale decir que el hombre moderno ya no se halla en condiciones de reencontrar o restablecer la propia unidad: Snow rebate con mucha gracia numerosas críticas, pero se lee entre líneas que no está contento, que a su parecer no existe ninguna solución completa, ni siquiera, por tanto, aquella de la ciencia. Pero el discurso parece que termina aquí, a mitad de camino, y querría más

bien pedir una colaboración, un acercamiento, que pronunciar o complacerse en una condena.

Geymonat, en su presentación, parece de acuerdo con Snow en los límites y en el sentido indicado, el acuerdo es ciertamente razonable. El problema sin embargo que tiene inquieto a Snow es más profundo aún cuando no esté resuelto: ¿es posible recuperar la unidad del hombre que ahora parece alterada de manera irreparable? ¿y a qué precio? Él recuerda la selva de obstáculos y prejuicios que semejante "camino del hombre integral" debe superar y señala, con un ardid genial, al ímpetu dinámico y al carácter profético que la revolución científica de la era contemporánea puede liberar en su avance. Podríamos como resumirlo diciendo: al "humanismo diletante" e inoperante, vuelto al pasado, de la cultura clásica, la ciencia opone la "humanidad constructiva de sus crecientes posibilidades de socorrer a las necesidades y de aliviar el dolor – una tarea que dentro de poco podrá asumir dimensiones universales.

Sin embargo, la posibilidad de semejante dilatación de la humanidad presupone una unificación del concepto de hombre, exige un acuerdo sobre el horizonte del ser y sobre el trazado del camino que corresponde en el futuro. Ahora aquí la ciencia, aliándose con la técnica, puede dar los medios, no aclarar los principios ni señalar el fin, de los cuales puede solamente surgir la universalidad y la unidad del "sentido del hombre".

En esta "búsqueda del fundamento" la mediación entre las dos culturas no puede venir puramente de la filosofía, que se ha convertido ya en un *locus vacuus*: no por casualidad Snow la ignora entre los protagonistas de la civilización contemporánea, pero es también por esto que su llamada queda como un interrogante, no como una respuesta. Se trata de que la filosofía de hoy, hija de la inmanencia moderna, se ha estrechado sobre la insignificancia del ser, estéril y complacida del vacío de sus fórmulas. Por todas partes se multiplican cátedras de filosofía (especialmente en Italia...), pululan como hongos los congresos de filosofía internacionales,

nacionales y regionales, observan con puntualidad sus plazos... Pero los filósofos comienzan a darse cuenta cada vez más de que el mundo no sabe qué hacer con sus palabras y que avanza perfectamente (¡así se cree!) sin ellos.

Es sintomático que después de la transformación de las universidades modernas, hecha por obra de la ciencia y de la política, la filosofía ha sido relegada (en Italia y en muchas naciones) a la facultad de letras y se resigna al peligro inminente de evaporarse en el discurrir infinito de la retórica o en el cortejar, sin criterio o competencia, a la ciencia y a la técnica. La filosofía moderna ha pretendido arrojar de su trono a la teología; pero no la filosofía, sino la ciencia es la que ha tomado las riendas del mundo y ha expulsado del templo del saber como inútil a la filosofía. Esto – lo decimos sin temor de mentir y no faltará ocasión de retornar sobre el argumento – no depende hoy de la superioridad de la ciencia sino de la insuficiencia e incluso de la insignificancia de la filosofía que se ha contraído sobre la nada.

Pero ni siquiera la ciencia puede bastar. Show hace bien en defender el optimismo y alimentar los resplandores de una esperanza cuando nos empuja a luchar porque la sociedad vaya al encuentro de un futuro mejor. Pero tampoco él puede dejar de reconocer que hoy "cada uno de nosotros está solo, cada uno de nosotros muere solo". Ya Nietzsche había advertido que "... el desierto crece: ¡ay de aquel que en sí encierra desiertos!" (die Wüste wächst: weh, dem der Wüsten birgt). La ciencia entonces, sin la guía del Principio, no hará más que acrecentar en desmesura la soledad para desembocar en el pánico cósmico, para dejar al hombre, indefenso e insignificante, en los límites de la nada apocalíptica que puede irrumpir sobre el mundo a cada instante.

PROBLEMÁTICA DEL TOMISMO DE ESCUELA*

(EN EL 100º ANIVERSARIO DEL NACIMIENTO DE J. MARITAIN)

R.P. Dr. CORNELIO FABRO

Ha sido mérito de León XIII con su Encíclica «Aeterni Patris» (1879)[1], de la cual hemos celebrado hace pocos años su fausto centenario, el haber estimulado la edición crítica de los textos (¡todavía en curso!) y el estudio del pensamiento tomista directamente sobre estos mismos textos con método comparado e integral, o sea extendido a toda la considerable producción del Angélico, que había sido casi completamente olvidada o excesivamente simplificada en su misma Orden con consecuencias de extrema gravedad como se pudo ver con ocasión de la controversia rosminiana en la segunda mitad del siglo pasado. Indudablemente ha sido para remediar esta falencia doctrinal que la encíclica leonina intentó dar a la cultura católica una dirección especulativamente robusta y eclesialmente ortodoxa en la obra del Aquinate, muy alabada a menudo en los siglos pasados pero igualmente poco estudiada en el valiente dinamismo de polémica que ella ejercitó con su aparecer contra las dos direcciones extremistas del agustinismo conservador de los maestros de la teología (especialmente la escuela franciscana) y del progresismo averroísta (primero con Síger

---

* Título original "Problematica del tomismo di scuola", publicado en *Revista Filosofica Neo-Scolastica*, n. 75, 1983.

[1] La encíclica leonina, por las condiciones del ambiente histórico en la cual fue redactada, esto es, dominado expresamente por el tomismo de escuela invadido por el racionalismo, no ha estado en grado de afrontar a fondo el problema de la esencia del tomismo originario, esto es en el interior de la instancia polémica que lo habían hecho surgir. Este será el objetivo de la investigación histórica a la cual queremos ahora introducir.

de Brabante y sus seguidores, y luego con Io de Ianduno hasta el renacimiento con la obra notable de P. Pomponazzi).

Un primer resultado de la encíclica leonina, y según creo yo, el más notable para la preparación de la investigación sobre la génesis histórica del tomismo, ha sido el estudio directo de la inmensa literatura inédita de la escuela tomista del siglo de Tomás y del siguiente, a cargo de estudiosos de alta competencia paleográfica y crítica entre los cuales están Denifle, Ehrle, Koch, De Wulf, Mandonnet, Grabmann, F. Van Steenberghen... y discípulos, los que tienen el mérito de haber disipado no pocos equívocos en el seno de la Escolástica y del mismo tomismo de escuela; aquélla, rápidamente contaminada con flexiones racionalistas que pasan después a la neoescolástica; éste, ofuscado por cesiones imprudentes al racionalismo escolástico. No es todavía posible afrontar el problema del éxito histórico del tomismo en sus principales etapas de flexión cultural; sin embargo, nos parece indispensable recoger algunas indicaciones de todos modos adquiridas sobre el clima espiritual de las tres direcciones ya indicadas: agustinismo, averroismo y como tercera debería ser considerada el albertinismo. Obviamente, tenemos que limitarnos a los aspectos doctrinales de divergencia más característicos de un siglo de la historia de Europa que quizás sea el más vivaz por el genio de los protagonistas y por el empeño y seriedad de la polémica que tocó las raíces últimas del comportamiento del espíritu humano: no al azar la Divina Comedia de Dante es de ello el eco más notable al umbral del humanismo moderno.

El agustinismo era, en la época de Santo Tomás, la tendencia común especialmente en campo teológico. Según De Wulf, que ha recogido los resultados de medio siglo de investigaciones, las teorías llamadas agustinianas pueden ser dispuestas en tres grupos de origen muy diverso pero que forman ya un *corpus* compacto y rigurosamente calificado[2].

[2] Cfr. M. DE WULF, *Historie de la philosophie médiévale,* Louvain-Paris [6]1936, t. II, spec. pp. 354 ss. (esta sección ha sido redactada por Mgr. A. Pelzer). Cfr. también

Los medievalistas más informados, basándose y tomando noticias de los escritos antitomistas de Kilwardby y de Peckham, como también del compendio doctrinal *Correctorium fratris Thomae* de G. de La Mare, dan el siguiente elenco: 1. El primado de la voluntad sobre la inteligencia en Dios y en el hombre; 2. La producción de los más importantes y de todos los conocimientos sin el concurso causal del mundo exterior (mediante el conocimiento sensible); 3. La función iluminativa por parte de Dios (doctrina de la iluminación); 4. La identidad del ser y de la luz en los espíritus y en los cuerpos (la *Lichtmetaphysik*); 5. La actualidad ínfima pero positiva de la materia prima, independientemente de la forma; 6. El depósito de las *rationes seminales* en la materia; 7. El hilemorfismo universal o sea la extensión de la composición de materia y forma a las sustancias espirituales; 8. La (consiguiente) multiplicidad de las formas sustanciales (especialmente) en el hombre; la semiindependencia del alma respecto al cuerpo; 9. La identidad del alma con sus facultades; 10. La imposibilidad de una *creatio ab aeterno*. Todo esto en el horizonte de una *sapientia christiana* con total distanciamiento de los aportes de la filosofía especialmente aristotélica que Alberto Magno primero y después con mayor vigor y penetración Santo Tomás venían descubriendo y explicando al mundo y a la cristiandad occidental. Pero no todo este bagaje viene de Agustín. Son ciertamente agustinianas las tesis de la identidad del alma con sus facultades, el primado del querer sobre el conocer, la semiindependencia del alma, la ausencia del influjo de los objetos externos sobre el conocimiento, la teoría de la creación mediante las *rationes seminales*, la creación del mundo en el tiempo, la identidad del ser y de la luz. Teorías que tuvieron especial impulso y desarrollo en el

---

UEBERWEG-Geyer, *Die Patristische und Scholastische Philosophie*, Berlin ^{11}1928, § 33, pp. 381 ss. Ver la puesta a punto de F. VAN STRBBERGHEN, *La philosophie au XIII siècle*, trad. it., Milán 1972, pp. 371 ss. Están fundamentados, pero recordados solamente por los especialistas e ignorados por los neoescolásticos, los tres primeros estudios sobre el agustinismo y el aristotelismo en el siglo XIII de F. EHRLE, recogidos ahora en el volumen *Gesammelte Aufsätze zur englischen Scholastik*, Roma 1970, pp. 3 ss., 59ss., 87 ss. La línea de búsqueda de Ehrle ha sido seguida por F. PELSTER que ha tenido a cargo la edición del volumen.

siglo XIII en explícita función antitomista y que Santo Tomás afrontó con creciente resolución en su actuación científica en modo tal de formar el punto de orientación obligatorio para la interpretación de la calidad de su especulación. Bajo este aspecto, aquel de la cualificación especulativa para la estructura de lo real, las tesis más relevantes parecen ser el hilemorfismo universal que identificaba (¿o sustituía?) la cupla metafísica de potencia y acto con aquella física de materia y forma y la identificación del alma con sus facultades. Todo esto en función antiaristotélica[3] para salvaguardar la tradición y el primer orientamiento de la autoridad eclesiástica que al inicio del siglo había desconfiado de las posiciones aristotélicas.

Por otra parte, en cambio, el averroísmo latino[4] defendía un aristotelismo en clave claramente heterodoxa: como la primera mitad del siglo había estado bajo el dominio prevaleciente de los teólogos agustinianos, en la segunda mitad en cambio estos deben ceder las armas o pasar la mano, como se dice, a los maestros de la Facultad de Artes en preponderancia averroístas. Pero obviamente, a la distancia de casi dos milenios, no se trata de un aristotelismo puro sino mezclado con doctrinas de distinto origen, así como para el agustinismo, y en particular el de origen neoplatónico. Son reconocidos como puntos capitales del averroísmo latino: 1. Dios o el Acto puro, cuya existencia es demostrada *via motus* a partir del mundo físico; 2. Composición hilemórfica de los cuerpos; 3. Existencia y simplicidad de las formas subsistentes o Intelectos; 4. Pasividad, esto es, potencialidad radical de la materia como pura potencia; 5. Uni(ci)dad de las formas sustanciales; 6. Multiplicidad numérica de las formas materiales; 7. Realismo moderado del conocimiento; 8. La teoría típica del averroísmo latino, que ha sido su bandera polémica: el

[3] El ente venía por consiguiente definido solamente en orden a la esencia, mientras que la posición de Tomás distingue *in ordine entis* (cfr. spec. *De spir. creat.* a, 1).

[4] En este punto ver también la información del especialista F. VAN STEENBERGHEN, autor de una vasta biografía doctrinal y editor de importantes textos de Síger: *La philosophie au XIII siècle,* trad. it. cit., pp. 319 ss. («L´Aristotelismo eterodosso», spec. pp. 334 ss.).

monopsiquismo o teoría de la unidad del intelecto humano; de aquí 9. La negación de la inmortalidad personal y de la libertad de los propios actos individuales; 10. Simplicidad absoluta de las sustancias espirituales que, en cambio, se encuentran ligadas al movimiento de los astros; 11. Oposición de la razón con la fe o teoría de la "doble verdad" o sea algo (p. ej. la unidad del intelecto y especialmente la mortalidad del alma y la no libertad de la voluntad...) que podía aparecer verdadero según la razón y falso según la fe. Se trataba entonces de un conflicto de extrema importancia que metía en particular tensión un siglo de fe como ha sido el XIII.

Estos dos bloques de tesis forman cada uno un conjunto de tesis homogéneo y solidario de modo de hacer muy difícil una real comunicación, de donde la cristiandad resultaba profundamente dividida. La superación, no en el sentido de un compromiso sino mediante una elaboración especulativa "sintética" del Aristotelismo y del Platonismo o mejor del Neoplatonismo, ha sido la obra original pero debatida –sea por los agustinianos como por los averroístas– de Tomás de Aquino. El núcleo propio de su reflexión metafísica está individuado en la composición, también en las sustancias espirituales (contra la simplicidad de los averroístas), de esencia y de acto de ser (*esse*) y la unidad de la forma sustancial (contra la multiplicidad de los agustinianos). Consiguientemente también la distinción entre el alma y sus facultades contra su identidad sostenida tanto por los agustinianos como por los averroístas: se hace patente entonces en Santo Tomás un nuevo concepto de acto que está en línea rigurosa con aquel aristotélico de la emergencia absoluta del acto sobre la potencia (*Metaph.* IX, 7, 1048 b 35) pero que al mismo tiempo lo trasciende elevándose más allá de la forma a la noción de *esse-actus essendi* como acto primero, acto de todo acto participado del Acto primero o *Esse subsistens* que es el mismo Primer Principio, Dios. Hay que reconocer que la posición tomista no era sólo la más valiente y dinámica en sus implicaciones doctrinales, sino también la más coherente en el seno de un pensamiento auténticamente progresista o sea no puramente repetitivo, estático y de autoridad, como eran ciertamente sea el

agustinismo como el averroísmo entre los cuales –especialmente a través del nominalismo que invadió al agustinismo– no faltan puntos de contacto.

La tesis tomista más característica e incisiva en campo metafísico era la composición real de esencia y *esse-actus essendi* como plexo originario de acto y potencia en las criaturas: en contraste sea con la composición hilemórfica (de la *materia spiritualis*) en las sustancias inteligentes y libres de los agustinianos, sea con la simplicidad metafísica defendida por los averroístas[5]. Los dos frentes opuestos estaban de acuerdo en el obstaculizar el paso a la "novedad" tomista: más maciza y resentida la oposición agustiniana, más sutil y duradera la averroísta, como se ha señalado. Sin embargo, como se ha clarificado en otro lugar, casi enseguida después de la muerte de Santo Tomás, desaparecieron los términos exactos y que llevaban –en sentido especulativo riguroso– a la polémica para caer rápidamente en una semántica de compromiso entre las dos partes. El inicio y el sigilo de dicho compromiso está evidentemente en la alteración de la terminología del par originario *essentia* y *esse* con aquella de *esse essentiae* y *esse existentiae*, no sólo desconocida al Angélico, sino también opuesta a la originalidad de su dupla en cuanto, metiendo el *esse* como denominador común, él se esfumaba en el significado genérico y ambiguo de *realitas* y perdía por eso su significado de principio actuante κατ' ἐξοκήν[6]. Iniciada por el antitomista Enrique de Gand y recibida

---

[5] A título informativo, cfr.: IO. HEGYI, *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des hl. Thomas von Aquin: Capreolus, Sylvester von Ferrara und Cajetan*, Pullach, München 1959. El A. se refiere también mucho a nuestro estudio sobre el argumento (cfr. «Namenverzeichnis», p. 175) pero con intento ecléctico. Pero también él critica a Cayetano y a su escuela (pp. 18 ss., 100 ss., 152 s.). Ver la presentación que hace junto con L. KUC, *La métaphysique de l'être chez Cajétan*, Miscellanea Mediaevalia, Berlin 1963, Bd. II, pp. 661 ss.

[6] Ver nuestro análisis: *L'obscurecissement de l'«esse» dans l'école thomiste*, «Revue thomiste», 1958, pp. 443-472 (revisada en *Partecipazione e causalità*, ed. it., 1960, P. III, sez. III, pp. 603-629). También: *Neuscholastik u. Neuthomismus in Italien, Festschrift B. Lakebrink*, Freiburg i. Br. 1969, pp- 181-202. *La svolta antropologica di K. Rahner*, Milano

por el agustiniano ecléctico Egidio Romano, ella fue rápidamente admitida por los seguidores más acreditados de la escuela tomista que no se percataron de haber vaciado de este modo a la metafísica tomista de su "punto incisivo"* o sea de su innovación más valiente y original. El pasaje de la dupla *esse essentiae* y *esse existentiae* a aquella simplificada de *esentia-existentia* más tardía (especialmente s. XVI y XVIII) fue una conclusión coherente que sancionaba la pérdida de la originalidad del *esse* en la posición originaria tomista. Esto no impidió que la polémica entre los que afirmaban y los que negaban la distinción real de esencia y de existencia continuase en los siglos sucesivos y fuese retomada –después de la Encíclica "Aeterni Patris", especialmente en polémica con los suarecianos filoescotistas y nominalistas– por los neoescolásticos y los neotomistas: si no que estos, insistiendo también ellos en la dupla *essentia-existencia* como los adversarios, se movían sobre su mismo terreno o sea reteniendo los mismos conceptos para los mismos términos –en el caso aquellos de *essentia-existentia*– pero dando al plexo un significado opuesto, o sea los unos de identidad real, y de distinción de pura razón, los otros de distinción real. Con esto perdía todo relieve el significado y la portada revolucionaria de la innovación tomista del concepto aristotélico de acto que había sido aferrada al origen sea por parte de los agustinianos, sea especialmente por parte de los más agudos averroístas como Síger de Brabante. Ahora, es conocido que la explosión del racionalismo moderno en las múltiples direcciones de Descartes a Sartre se ha debido a la inversión del aquel racionalismo escolástico de *essentia-existentia* como ha demostrado, por su parte, también Heidegger, que ha incluido –como era obvio– escolástica y neotomismo en el común destino del "olvido del ser": Espinoza, Leibniz, Kant y el mismo Hegel... muestran por doquier los residuos de aquella derivación. Un hecho éste que debe hacer pensar y poner en guardia frente a las fáciles apologías de la escolástica, de la neo-escolástica, del neo-tomismo y sus subrogados.

1974. *Il significato e i contenuti dell´Enciclica «Aeterni Patris»*, nel vol. *L´Enciclica «Aeterni Patris» nell´arco di un secolo*, Roma 1981, pp. 66-89.

* El original dice "mordente" (N. del T.)

¿No ha tenido entonces Santo Tomás auténticos discípulos?[7], ¿se ha perdido su pensamiento original? El juicio histórico es obviamente muy complejo y debe ser afrontado en otro lugar; aquí nos limitamos a la indicación de fondo: para ella tal vez la actitud más indicada, si no la única, ciertamente entre las más indicativas es aquella de Jacques Maritain, una figura de primer plano en toda la cultura contemporánea.

Es conocido que la reflexión o curiosidad intelectual de Maritain –como aquella del colega E. Gilson– se ha ejercitado, con brillantes éxitos, en el entero ámbito de la reflexión filosófica: de la lógica a la filosofía natural, a la ética, a la estética, a la espiritualidad, a la política, a la mística..., pero no hay duda que él quería ser considerado sobre todo un metafísico[8]. Si no como clave, al menos como indicación semántica relevante en la lectura de la metafísica de Maritain debe remarcarse la incerteza (o equívoco) semántica del término *être* en francés que puede significar tanto "ser" cuanto "ente", un equívoco aceptado desde el inicio por el mismo Maritain como demuestra la declaración sistemática: «El objeto de la metafísica –aquí pasamos a otro orden, a otro momento de la intelección humana– el objeto de la metafísica nos dicen los tomistas es el ser en cuanto ser,

---

[7] Cfr. las indicaciones biográficas en I. TAURISANO, *Discepoli e biografie di S. Tommaso,* Roma 1924. Para los aspectos doctrinales: FR. J. ROENSCH, *Early Thomistic School,* Dubuque 1964.

[8] Entre sus producciones metafísicas elegimos (y seguimos) sobre todo: *Sept leçons sur l'être* (1932-1933), Paris (s.d.); *Court traité de l'existence et de l'existant,* París 1947 (usamos *L* y *T*) [Las traducciones de los textos en Francés las tomamos de las siguientes ediciones en español: *Siete lecciones sobre el ser,* Club de Lectores, Bs As, 1981 y *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente,* Club de Lectores, Bs As, 1982. **(N. del T.)**]. Maritain considera sus maestros en metafísica a Cayetano y a P.R. Garrigou-Lagrange (*L* 24) que pueden ser considerados los dos vértices, el segundo independientemente del primero, del formalismo escolástico. Acerca del *glissement* extra-antitomista de Cayetano ha visto bien (¡sobre esto!) É. WILSON, *Cajétan et l'existence,* «Tijdschrift voor Philosophie», XV, 1953, pp. 267 ss. Pero también G. no ve la fundación última del *esse* tomista sobre la noción de participación.

ens en cuanto ens, el ser no investido o incorporado en la realidad sensible, en la esencia o naturaleza de las cosas sensibles, sino por el contrario *abstractum*, despojado y aislado (en cuanto el ser puede ser abstraído de sus inferiores), el ser despojado e independizado de la realidad sensible, el ser visualizado como tal y desembarazado de sus puros valores inteligibles» (*L* 25).

En esta larga cita de fondo podemos y debemos remarcar que: a) el *ens in quantum ens* es presentado como un *abstractum* que ha enfocado y fosilizado (pase el término) sobre la *existencia* y su conocimiento; es por eso como una aprehensión simple en forma –se observe bien– de intuición "a se" e incluso de «un don primitivo para el espíritu mismo; que le abre un infinito campo supraobservable: en una palabra, la fuente primera y sobreinteligible de la inteligibilidad» (*T* 41); b) poco más adelante se habla de «intuición superior» (*T* 48), de «percepción ideativa» (*T* 45), de c) «visualización eidética de un trascendental» (*T* 53), y d) más expresamente «una auténtica intuición intelectual» que tendría el efecto de ofrecer a la inteligencia «un infinito campo supraobservable: en una palabra, la fuente primera y sobreinteligible de la inteligibilidad» (*T* 41).

Si bien podemos estar de acuerdo sobre este último inciso, debemos juntamente decir que la noción de *ens* que aquí se va delineando no es ciertamente aquella que Santo Tomás oponía a sus adversarios. Por este aferrarse de modo tan singular a la noción de *ens*, Maritain –con una interpretación muy discutible del comentario al *De habdomadibus* de Boecio (q. V, a. 3)*– recurre a la teoría del tercer grado de abstracción en el sentido de *separatio* (*T* 51 s.). Una interpretación ciertamente *extra* (y *contra*...) *litteram*, porque el Aquinate en el art. citado no habla propiamente del *ens*, esto es, de su especial forma de aprehensión, sino de la aprehensión de las esencias en sus varios niveles de inteligibilidad, el tercero de los cuales está reservado a la *divina scientia*. La interpretación que da Maritain es doblemente deformante: ante todo porque pone la *notio* confusa de *ens-esse* al nivel

* (Sic.) Se trata en realidad de una cita del *De trinitate*, q. V, a. 3. (N. del T.).

del conocimiento más cualificado como el mundo espiritual y después porque considera el *ens* sobre la línea inteligible de las esencias más abstractas como parte de un conocimiento suprainteligible de tipo cuasi místico. En realidad el *ens* es el objeto del conocimiento absolutamente primero, es el conocimiento de la presencia del concreto en su primera evidencia real pero juntamente en su confusión primordial: *ens* es cualquier cosa presente sobre todo en la experiencia sensible donde el aspecto más claro es precisamente el darse y el imponerse como presencia sensible de afirmación absoluta, algo que puede ser el árbol, la casa, el cielo, por usar la imagen de Maritain. Aquí, nos parece, tocamos el nudo de la cuestión que consideramos la *pierre d'achoppement* de toda la escolástica como también de las elegantes disquisiciones de Maritain.

Según el esquema aristotélico de Maritain, como la *simplex apprehensio* aferra la esencia, así el "juicio" pronuncia la existencia: una confirmación es que Maritain, de acuerdo con la Escolástica y con los suarecianos, habla de la existencia como un hecho aun cuando también la llama «acto de existir». La confirmación es que él atribuye al término fuerte de *ens* no el significado tomista originario de *id quod "habet" esse* sino de *id quod habet vel "potest" habere esse* donde la diferencia respecto de la noción tomista es abismal como es aquella que separa lo real de lo posible. Es la esencia la que puede ser posible o real, el *ens* es semánticamente y realmente *id quod est, id quod habet esse, id quod non potest simul esse et non esse* (a diferencia de la esencia, considerada *in sensu diviso*). Como es obvio que la esencia puede ser real y posible, y antes posible que no real, otro tanto es imposible, más bien absurdo, que el *ens*, entiendo el *ens in quantum ens*, se ponga en estado de posibilidad, es decir no "sea" (o "esté"). Si todo participio dice el ser en acto del verbo –*loquens* es aquel que habla– el *ens* dice el acto dos voces: primero como el ser en acto del *esse*; después, y como consecuencia, el acto implicado en todo acto, así *loquens* es aquel que es en acto de *esse* de hablar como *ambulans* en aquel de caminar. Y así por todo: es esto lo que falta a la fórmula de Maritain. El *ens* es la *affirmatio stans* y sobre su afirmación se funda según Santo Tomás la verdad primordial del primer principio

que es el principio de contradicción, el cual, a diferencia del *Anfang* hegeliano que lleva a la contradicción, contiene la imposibilidad radical de la contradicción: *Idem non potest simul* (ἅμα) *esse et non esse. Ens* es el principio del acto de *esse* y no puede –por la necesaria y constitutiva pertenencia al *esse*– "juntamente" no ser. En cambio la esencia puede ser posible y real y es posible antes de ser real. El *ens* en su rigor semántico especulativo debe ser real, debe tener el *esse*: no tiene sentido hablar del *ens possibile* sino respecto de la esencia; pero entonces es sobre la esencia contingente, finita... que cae la *Diremtion* de posible y real. En cambio el *ens* como tal es siempre real y la esencia misma mientras da el contenido (el *id quod*) al *ens* recibe del *ens*, y más precisamente del *esse* del *ens*, su actualidad que la hace salir de la posibilidad y la hace real y actual *in rerum natura* como este árbol, este caballo, este hombre... que antes eran en potencia.

Es verdad que *ab extrinseco* estos entes (o más bien estas "esencias") han pasado al acto por obra de la causa eficiente, pero esto que en sí las tiene en acto es un *denominativum intrinsecum*, un *actus coniunctus* a la esencia que así viene actuada precisamente por su unión y composición real con el *esse*. La otra posición, que refiere la actualidad de la esencia única y principalmente a la causalidad, se limita a indicar una relación extrínseca, la de la causa eficiente, que está cargada –como en el pensamiento moderno que culmina en Hegel– de exigencias nihilistas. A menos que no se quiera hacer apelación al argumento ontológico, como precisamente hace Hegel que se conecta expresamente a Anselmo del cual acepta en pleno el procedimiento con pocas reservas de valor secundario. Y el argumento ontológico es el cumplimiento teorético, que más *per oppositum* es considerado también el comienzo del esencialismo que llega a ser el πρῶτον-ἔσχατον de la mente humana: no casualmente, después de Pitágoras, Platón había considerado la matemática el prototipo de la ciencia y del saber como certeza y el mismo Aristóteles, aun combatiendo el intuicionismo platónico, había asimilado las esencias a los números. No diversamente la Escolástica, como se ha dicho.

No diversamente también Maritain, como ahora trataremos de verificar. Él afirma –y damos acto a su coherencia– que como la *simplex apprehensio* aferra la esencia "illico et immediate" (según parece), así el *juicio* se pronuncia sobre la existencia. Aquí Maritain habla, como me parece haber dicho, de un *esse* real *tout court*. No sorprende entonces –y es un indicio de la ambigüedad de fondo– que Maritain haga que preceda el tratar acerca del "juicio" (*T* 32 ss.) a la elaboración del concepto de "existencia" y más precisamente de la "intuición del ser" (*T* 37 ss.)[9]. El barullo –pido perdón por el témino– en el cual viene a encontrarse Maritain, se ve en la página precedente donde él no hace otra cosa que recabar la conclusión de su dicotomía rígida, suareciana y wolffiana, de *simplex apprehensio* (=esencia) y *judicium* (=existencia). Y es Maritain mismo el cual –con un auténtico monstruo semántico– habla de la "existencia" como de la realidad factótum, en cuanto –¡también esto es un rebus!– primero habla de la "intuición del ser" (*T* 37 ss., ver también: *T* 61 ss.), y un poco antes de "superinteligibilidad... del acto mismo de existir" (*T* 36) y se trata de un "concepto simple" (*T* 46) o sea –se note bien, por que es el núcleo del problema– de una "existencia actual o posible" (*T* 34, 55): esto que es propio de la esencia considerada en sí misma. Y Maritain habla explícitamente –a propósito de este ser aferrado según él sólo en el juicio– de una "superinteligibilidad del acto de existir" que a su vez es «... más misteriosa que la que las ideas o los conceptos nos dan» (*T* 36). E insiste todavía dos veces sobre el término "intuición" (*T* 37).

[9] Más analítica es la explicación de *Sept leçons...*, cit.: «La inteligencia, cuando formula en su interior un juicio que corresponde a lo que la cosa es o no es fuera del espíritu, llega hasta la existencia misma. Desde este punto de vista existe entre la inteligencia y la voluntad cierta paridad, aunque media una diferencia fundamental: la voluntad va a la existencia en cuanto extra mental, en cuanto ejercida o *tenida* por una realidad actual fuera del espíritu, fuera del acto espiritual mismo de la voluntad; la inteligencia en cambio, el acto de la inteligencia, se completa en la existencia afirmada o negada en un juicio, en la existencia captada –como vivida o poseída por un sujeto – en la intimidad del espíritu, dentro del acto espiritual del entendimiento» (*L* 27). En la gnoseología tomista, que tiene su perno en la *conversio ad phantasmata*, la relación del conocimiento al mundo es directa y no ofrece dificultad.

Nuestra primera impresión de frente a similares afirmaciones, que no son casuales sino programáticas, es de encontrarnos a mitad de camino (o "contemporaneamente") entre la posición ontologista (y rosminiana, tal vez) y la kantiana. Tratemos de precisar la situación con las palabras de Maritain que justamente considera este punto como el núcleo genético de su filosofar: «El juicio no se limita a la representación o la aprehensión de la existencia; sino que la afirma, y proyecta en ella, como realizada o realizable fuera del espíritu, los objetos de concepto aprehendidos por el espíritu. En otras palabras, la inteligencia, cuando juzga, vive intencionalmente por un acto que le es propio, el mismo acto de existir que la cosa ejerce o puede ejercer fuera del espíritu. La existencia así afirmada e intencionalmente vivida por el espíritu y en el espíritu es en él la consumación o acabamiento de la inteligencia en acto»[10] (*T* 35). Observemos que si esto, en una concepción esencialista, puede valer para el conocimiento de la esencia real, esto es, realizada, actualizada en *rerum natura*, no tiene sentido cuando se quisiese aplicar a la esencia posible que ni siquiera para los esencialistas no es todavía *ens*.

Es claro entonces que para Maritain –como para la neoescolástica y para el neotomismo en general– el juicio es la sede y actividad cognoscitiva de la afirmación del acto de ser ("existencia" y "acto de ser" para Maritain son sinónimos), como parece también a primera vista pero sólo a primera vista. Pero como ya para Aristóteles y con él Santo Tomás, el juicio abraza toda la gama de las afirmaciones y negaciones y no sólo las realidades positivas (posibles y reales según Maritain); el juicio en efecto puede referirse también a las privaciones e incluso a las negaciones: como Pedro está enfermo, Pablo está

[10] La trampa formalista en la cual se ha entorpecido también M. se ve todavía mejor observando la terminología de Cayetano de la *existencia ut signata* que sería aferrada *per modum quidditatis* y de la *existencia ut exercita* aferrada y afirmada en el juicio (*Les degrés du savoir*, París 1932, p. 191 nota) donde es evidente la identidad de esencia y de existencia como plexo de posible y real. Sobre Cayetano para la *abstractio totalis* (sic!): *L* 37 s. En esta ebriedad de formalismo Maritain se complace con la frase de Cayetano: *existentia non existit* (*ibid. 26*).

ausente, Andrés está muerto... –la enfermedad, la ausencia, la muerte son ciertamente existentes pero no se ajustan por cierto a las maravillas que Maritain atribuye a su «ser» como «juicio», esto es, no pueden decirse *sic et simpliciter* un «juicio de ser». La privación dice defecto, falta, esto es ausencia de ser y el sujeto es indicado (no «cualificado») mediante (bajo...) tal carencia. Hay entonces en tal noción de ente esencialista una carencia de fondo de evidente origen racionalista, como se ha dicho.

En Santo Tomás, en cambio, sea lo que fuese para Aristóteles, se distingue netamente la *substantia prima*, que pertenece como primer predicamento a la esfera de la realidad, de la *substantia secunda* que pertenece (como *genus, species*...) a los predicables de Porfirio: en el primer caso se trata del *esse in re* (e *in se*), en el segundo del *esse in mente* (o *in alio*). Se puede tal vez admitir (no estoy completamente seguro) que en la metafísica formal, esto es, aquella de los predicamentos, Santo Tomás que es el máximo comentador de la *Metafísica* de Aristóteles, siga con fidelidad el análisis especulativo del Filósofo: esto en cambio no vale del todo para la metafísica real que se basa en los trascendentales comenzando (¡y en modo especial!) por el primero que es el plexo sintético radical de *ens* como *id quod habet esse*. *Id (quod habet)* indica la esencia real en acto y sólo ésta, esto es, en sentido fuerte de la realidad actual: el *esse* es precisamente el acto absoluto, no como la diferencia que en el orden lógico actúa, esto es, realiza el género en el plexo de la *especies*, ni como la forma que realiza la materia en el plexo de la esencia, sino como el acto que asume en sí la esencia actuándola en la totalidad de sus constitutivos esenciales sustanciales y reales accidentales. Es el *esse* que atrae y mantiene la esencia en la órbita de lo real por excelencia que es el *ens*, el único semantema todo real y jamás lógico, que no puede dejarse aferrar por ninguno (sino sólo por Dios) sino que ocupa todo y aferra todo cognoscente. Aristóteles lo toca de refilón como el primero y principal de los predicamentos pero después lo olvida para desarrollar la doctrina de la sustancia –casi como hará Hegel con el *Wesen-Begriff*– y para Aristóteles como para Hegel y antes para Kant: *Sein ist offenbar kein reales Prädikat*– mientras en Santo Tomás

no se trata de la relación de sujeto-predicado, ni de aquello de esencia-existencia, sino del acto del ente en cuanto ente que actúa toda sustancia y esencia. El acto primero creado no es la forma sino el acto de *esse* participado. Y porque las cosas se conocen *in quantum sunt in actu*, el primer objeto del conocimiento no es la *simplex apprehensio* según la esencia, sino la *apprehensio* sintética o συμπλοκή según el acto de *esse* que es precisamente la realidad del acto absoluto en su pureza y perfección emergente. Es a él, es decir, al concreto que es el *ens*, que le compete entonces ser el *primum cognitum*, que no es por tanto la *simplex apprehensio* de la esencia confusa a la cual corresponda la afirmación del *esse* en el juicio, que en tal caso sería un juicio formal de contenido de esencia y no de presencia de realidad. Santo Tomás se mantiene firme en esta proposición que él comúnmente atribuye a Avicena: damos el inicio de algunos textos como una invitación a una profundización personal.

1) «*Ente* y *esencia son las primeras nociones que nuestro entendimiento concibe*, según dice Avicena en el principio de su metafísica». (*De ente et essentia, Prologus*[11]). En los textos siguientes falta la *essentia*[*].

2) «*Lo primero* que cae en la imaginación del intelecto es el ente, sin el cual nada puede ser aprehendido por el intelecto, así como aquello que primero cae en la credulidad del intelecto son las dignidades y principalmente ésta: los contradictorios no son verdaderos al mismo tiempo, *de donde las otras cosas se incluyen de alguna manera en el ente de modo uno y distintamente (unite et distincte)* como en un sujeto». (*I Sent.* 8, I, 3; Mandonnet I, 201)[12].

---

[11] «El nombre de ente se pone por el ser y el nombre de cosa por la quididad, como dice Avicena» (*In I Sent.*, d. 25, q. I, a. 4).

[*] Fabro coloca en su artículo los textos de Santo Tomás en el original latino. Nosotros, para mayor facilidad del lector novato los colocamos en español. Las traducciones son propias. (N. del T.).

[12] «Lo primero que cae en la aprehensión es el ente, como dice Avicena» (*ibid.*, d. 38, q. I, a. 4 ad 4).

3) «Aquello que *primero* el intelecto concibe como evidentísimo y en lo cual resuelve todas las concepciones es el ente». (*De veritate,* q. I, a. 1; cfr. Q. XXI, 4 ad 4).

4) «Ente es aquello que *primero* cae en la concepción humana» (*In Boeth., De Trinitate,* q. I, a. 3 ad 3).

5) (Es el texto entre los más completos según nuestro modo de entender) « Como la naturaleza siempre se ordena a algo único, una sola virtud debe tener naturalmente un solo objeto, como la vista el color, y el oído el sonido. Por lo tanto el entendimiento, como es una única facultad, tiene un único objeto natural, del cual tiene conocimiento por sí mismo y naturalmente. Y éste debe ser aquél bajo el cual se comprenden todas las cosas conocidas por el entendimiento, como bajo el color se comprenden todos los colores que de suyo son visibles; y tal objeto no es otro que el *ente. Naturalmente, por lo tanto, nuestro entendimiento conoce el ente y aquellas cosas que de suyo pertenecen al ente en cuanto tal*; y en este conocimiento se funda la noción (notitia) de los primeros principios, *como de que no se puede juntamente afirmar y negar*, y otros así. Estos solos principios, pues, conoce nuestro entendimiento naturalmente, y las conclusiones las conoce mediante ellos, como mediante el color conoce la vista tanto los sensibles comunes como los sensibles propios» (*Contra Gent.*, II, 83 Adhunc[13]).

6) « Siendo el ente lo *primero* que se concibe en el intelecto, *es necesario que todo lo que cae en el intelecto, se entienda como ente* y en consecuencia como uno, verdadero y bueno. De donde cuando el

---

[13] Los editores canadienses remiten a *Metaph.* 1051 a 3, pero creo más exacto: IX, 8, 1049, b 4 ss.: φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν. Por esto: «En absoluto son más evidentes las cosas que en sí mismas consideradas son más evidentes; ahora bien, son en sí mismas consideradas más evidentes las cosas que más tienen de entidad: porque cada cosa es cognoscible en cuanto es ente. Son más entes las cosas que están más en acto: de donde estas cosas son las más cognoscibles de la naturaleza. Pero respecto a nosotros sucede lo contrario, por esto que pasamos de la potencia al acto» (*In I Phys.*, lect. I, n. 17). Es evidente que Santo Tomás habla acá del conocimiento de la esencia, no del conocimiento en general, como en la primera parte del texto.

intelecto aprehende la esencia, la unidad, la verdad y la bondad en abstracto, es necesario que de cualquiera de ellos se predique ente y las otras tres cosas concretas. Y por eso es que éstas se denominan a sí mismas, no así las otras cosas que no se convierten con el ente» (*De potentia*, q. IX, a. 7 ad ea quae in oppositum).

7) «El ente, según la razón, *es antes que el bien;* porque la razón significada por el nombre es lo que el entendimiento concibe de la cosa y expresa por la palabra: por lo tanto lo que cae primero en la concepción del entendimiento, es primero según la razón. *Pero el ente cae ante todo en la concepción intelectual; porque en tanto una cosa es cognoscible, en cuanto es ente en acto*, como dice Aristóteles (Met. 1. 9, text. 20). *Donde se ve que el ente es el objeto propio del entendimiento, y por lo mismo el primer inteligible; como el sonido es el primer audible*. Así pues el ente es antes que el bien según la razón» (*Summa theol.*, I, q. V, a. 2).

8) «Según esto algo es primero en razón, según cae primero en el intelecto; mas el intelecto conoce *primero* el ente, después percibe que lo conoce, y luego percibe que lo apetece. Así lo primero es la razón del ser, lo segundo la de verdadero, y lo tercero la de bueno, aunque el bien exista en las cosas». (*ibid.*, q. XVI, a. 4 ad 2).

9) «Aquello que primero cae en el intelecto es el ente; de donde a cualquier cosa aprehendida por nosotros le atribuimos que es ente, y, consiguientemente, que es unum y bonum, que se convierten con el ente. Por eso decimos que la esencia es ente, una y buena, y lo mismo de la bondad» (*ibid.*, q. XVI, a. 4 ad 2)*.

10) «No obstante, en las cosas que caen bajo la aprehensión de los hombres hállase cierto orden. Porque lo que primeramente cae bajo la aprehensión es el ente, cuya idea está incluida en todas las demás que cualquiera aprehende. Y por eso el primer principio indemostrable es que no se puede afirmar y negar a la vez, el cual se funda en la noción de ente y no ente, y sobre este principio se fundan

* (Sic.) la citación correcta es I-II, q. LV, a.4 ad 1. (N. del T.).

todos los demás, como se dice en *IV Met*[14]. Y así como el ente es lo primero que cae en la aprehensión absolutamente, así el bien es lo primero que cae bajo la aprehensión de la razón práctica, que se ordena a la operación; porque todo agente obra por un fin, que tiene razón de bien. Y por esto el primer principio en la razón práctica es el que se funda sobre la razón del bien, que es: El bien es lo que todos apetecen. Luego, éste es el primer precepto de la ley: que el bien debe hacerse y procurarse, y evitarse el mal. Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley de la naturaleza... que la razón práctica aprehende que son bienes humanos» (*ibid.*, I-II, q. XCIV, a. 2).

11) «Todo conocimiento intelectual (hecho) por el intelecto es ente y aquello en lo que no se encuentra razón de ente no es captable por el intelecto» (*In librum De Causis*, lect. VI; ed. Pera, n. 174, p. 46 b).

12) «Este verbo "es" co-significa la composición porque no la significa principalmente, sino por consecuencia: porque significa aquello que *primero* cae en el intelecto por modo de actualidad absoluta: pues "es" dicho en absoluto significa ser en acto, y por eso significa a modo de verbo» (*In Periherm.* I, lect. 5).

13) «La primera filosofía, que considera todos los principios, tiene por sujeto el ente que es *común* a todas las cosas; y por eso considera las cosas que son propias del ente, que son comunes para todas las cosas, como suyas propias» (*In I Post. Anal.*, lect. 16).

14) «Las cosas más universales según la simple aprehensión son las primeramente conocidas, pues *primero en el intelecto* cae el ente, como dice Avicena, y antes en el intelecto cae animal que hombre... así

[14] *Metaph.* IV, 3, 1005 b 29. Un texto más completo: « La verdad y el conocimiento de los principios indemostrables depende de la razón de los términos: pues conocido qué es todo y qué es parte, inmediatamente se conoce que todo "todo" es mayor que su parte. Pero conocer la razón de ente y de no ente, y de las otras cosas que siguen al ente, de los cuales como de los términos se constituyen los principios indemostrables, pertenece a la sabiduría, porque el ens commune es efecto propio de la causa más alta, es decir, Dios» (*S. Th.*, I-II, q. 66, a. 5 ad 4).

también en la generación de la ciencia concebimos antes en el intelecto animal que hombre» (*In I Metaph.*, lect. 2, n. 46).

15) «La operación del intelecto es doble: una por la que conoce lo que algo es, que se llama inteligencia de los indivisibles; otra por la que compone y divide. En ambas hay algo primero; *en la primera operación, por un lado*, hay algo "primero" que cae en la concepción del intelecto, es decir, esto que digo *ente*: *y no puede ser concebido algo con esta operación, si no se entiende ente. Y porque este principio, es imposible no ser y ser al mismo tiempo, depende de la intelección de ente* (ex intellectu entis), así como este principio, el todo es mayor que la parte, de la intelección de todo y parte, *por tanto este principio también es naturalmente primero en la segunda operación del intelecto*, es decir, la del que compone y divide. Y nadie puede entender algo según esta operación sin este principio inteligido. Pues así como el todo y las partes no se entienden a no ser inteligido ente, así tampoco este principio, todo "todo" es mayor que su parte, a no ser inteligido el antedicho principio firmísimo» (*In IV Metaph.*, lect. 6, n. 605).

Nos parece que los textos referidos puedan satisfacer en modo evidente, profundo y adecuado, a las instancias que han angustiado a Maritain:

I – El *ens* constituye el objeto absolutamente primero de nuestro conocer: Santo Tomás no habla ni de *intuitio* ni tanto menos de *abstractio*, sino simplemente de *apprehensio* que es la operación más obvia e inmediata y por eso la más importante.

II – El *ens* manifiesta la primera y total concreción porque abraza juntamente al acto (*esse*) y al contenido (*essentia*) en un modo más o menos vago o preciso según el desarrollo psíquico del sujeto.

III – Entonces el *ens* es el plexo fundante de todo conocimiento ulterior, presupuesto de todo conocimiento *real*: como plexo comprensivo del real en cuanto tal, siempre presupuesto y así él es un noema, o sea, una *intentio stans*: se podría decir el plexo o eje portador del conocimiento.

IV – Como tal el *ens* es como el fundamento de la génesis del primer principio que es aquel de contradicción, o sea la fórmula del carácter prioritario y absoluto del ser sobre el no ser, de la afirmación sobre la negación y en general de lo positivo sobre lo negativo.

V – Por lo tanto, lejos de fundarse en el juicio, la *apprehensio entis* es no sólo el fundamento sino que es la única que puede dar significado al primer juicio o principio y con ello a todos los otros conceptos y juicios.

VI – El *ens* es también el plexo intensivo originario que es comprensivo de los otros trascendentales como el *unum, aliquid, verum, bonum*... que lo dilatan en sí en su estructura real (*unum, aliquid*) y con respecto a la actividad propia y del espíritu (el *verum* para la inteligencia, el *bonum* para la voluntad).

VII – Entonces si la *apprehensio entis* como *id quod habet esse* es primordial y fundante, con el principio de contradicción, de todos los demás conceptos y juicios, ella no puede entonces ser atribuida propiamente al juicio que la supone, como se ha visto.

VIII – Más aún, en este panorama, Santo Tomás distingue netamente el *ens* que es *in rerum natura* del *verum* que es propio de la reflexión de la mente «No ente se dice *simpliciter* (...). De un modo se dice ente y no ente según la división y la composición de la proposición, según que son lo mismo que verdadero y falso; y de este modo ente y no ente están sólo en la mente, como se dice en VI Metaph."[15]

IX – El aferrarse al *ens-esse* por parte de la mente humana se da en la convergencia primaria y constitutiva con la esfera sensitiva que opera y mantiene el contacto con la realidad sensible que es la esfera propia del conocimiento de la naturaleza humana formada de cuerpo y de espíritu. Se puede afirmar que se trata de un conocimiento del todo especial e indispensable a un mismo tiempo: confuso al inicio como

[15] *Metaph.* VI, 3 1027 b 25 ss. Cfr S. TOMÁS, *In IV Metaph.*, lect. 4, nn. 1225 ss.

aprehensión inmediata de *id quod est*, de primera reflexión inmediata, la cual se hace explícita poco a poco con el conocimiento de la experiencia y con la reflexión comparada de las varias ciencias.

X –. Para Santo Tomás, que retoma todavía a su modo una teoría original de Aristóteles, este primer conocimiento del *ens* y de los primeros conceptos, sea del principio de contradicción y de los otros primeros principios, es preparada en la esfera de los sentidos (tanto externos como internos) por el *experimentum*[16] que es la operación de la experiencia vivida mediante la cual el intelecto (y con él la voluntad) queda siempre en contacto con la realidad.

Para concluir nuestro juicio sobre la cuestión que ha fatigado tanto a Maritain, podemos decir que para Santo Tomás el *ens* no es ni un a priori de apercepción por superar con la dialéctica (idealismo), ni un posterius de la actividad del juicio: el primero (¿también Rosmini?) sería un receptáculo (forma) vacío, el segundo turbaría el equilibrio fundamental del conocer en el interior de la relación de *ens-esse* en cuanto el *ens* mismo se presenta en seguida a la mente como *id quod habet esse*, sin funciones intermedias que todavía no son ni pueden existir. Nuestra posición hermenéutica sobre el *esse* tomista que dura ya hace más de treinta años es por tanto radical: ninguno, en caso de que se tome el *esse-actus essendi* en el significado fuerte riguroso elaborado de Santo Tomás en función estrecha con *su* noción de participación, ni antes de él la ha tenido ni después de él la ha conservado en su originalidad de acto primero constitutivo del *ens* como tal en la singularidad de su realidad. Para Platón el acto es la εἶδος- idea, para Aristóteles es el εἶδος- μορφή y su prototipo es la ψυχή como ἐντελέχεια πρώτη: el εἶναι es primero la realidad de la forma (esencia) y después la función de la mente que opera la conjunción (es) o la separación (no es) en la semántica del juicio: ella de por sí... no significa nada.

---

[16] Cfr. C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 2ª ed., Brescia 1962, pp. 279 ss.

Así también el *être* de Maritain –también y con diversa perspectiva en el pensamiento moderno que vive, gracias a la duda universal, de la dialéctica de la nada– no es más el plexo de esencia y *esse*, como de potencia y acto en el sentido precisamente de participante y participado, sino el *non-nihil* donde el dominio cae sobre el *nihil* como la función y la actividad anonadante del pensar como acto primero y último que de vez en vez se pone y se consuma a sí mismo.

EDITH STEIN, DE LA FILOSOFÍA AL MARTIRIO.*

R.P. Dr. CORNELIO FABRO

No existen dudas sobre el triste final de esta insigne figura de pensadora, asistente de HusserI, aunque aún desconocemos los últimos detalles de esta enésima crueldad de la "idolatría de la raza" contra la natural igualdad de los hombres y su divina hermandad en Cristo. Actualmente, el Carmelo "María de la Paz" de Colonia, que la recibió como postulante en el año 1933 y dónde ella emitió su profesión religiosa en 1935, ha recogido con piadosa rapidez las memorias y los testimonios de quienes trataron con ella en las distintas etapas de su vida: en la rígida disciplina de una familia judía, en los estudios inferiores, en la universidad, en los primeros años de su conversión, en la vida religiosa y en las etapas de su último viaje hacia el martirio.

Esta radiante corona de flores blancas y purpúras ha sido entrelazada por quien es la actual priora Renata del Espíritu Santo (*Edith Stein, Lebensbild einer Philosophin und Karmeliten*, Bei Glock und Lutz in Nuernberg, 1948) en su momento seguidora de nuestra hermana Teresa de la Cruz, quien mejor que nadie pudo recoger los rasgos interiores de esta alma abrazada por la sed de la verdad que se ofreció como sacrificio para apartar de su pueblo la cólera divina.

El itinerario terrenal de Edith Stein representa el desarrollo acabado de una aspiración única, profunda, radical, de la cual estuvo poseída su alma ya desde niña, y que por un oculto impulso transformaba las circunstancias exteriores en estímulos de un acercamiento cada vez más íntimo a la verdad. Stein nunca practicó la religión de sus padres en su juventud pasada en Breslavia, su ciudad

---

* Tomado de CORNELIO FABRO, *Momenti dello Spirito*, Ed. Sala Francescana di Cultura, Asís 1982, vol. I, p. 234 (artículo del año 1949).

natal, aunque acompañó de buena gana, por filial piedad, a la sinagoga a su venerable madre, de quien fue la última y predilecta hija.

Así la primera etapa fue el ateísmo, entendido como ausencia del problema religioso. La primera impresión fuerte del Absoluto le vino a través de la filosofía, en Gottinga, en la escuela del fundador de la fenomenología, Edmund Husserl. Es sintomático el gran número de conversiones producidas en el entorno universitario que gravitó alrededor de Husserl. Sin hablar de Max Scheler (son bien conocidos los percances de este espíritu profundo e inquieto), se pueden mencionar también a Adolf Reinach, convertido junto a su esposa y a su hija, y luego muerto heroicamente en la guerra de 1917; a Hamburger, que abrazó la vida religiosa; a Dietrich von Hildebrand, que se inscribió en la Tercera Orden Franciscana; a A. Koyré, que junto a su esposa recibieron más tarde el bautismo; y también a Erika Gothe. También la "riqueza" de Dios surgió en Stein como conclusión de la búsqueda integral de la verdad escuchada anunciar por su maestro, quien a pesar de la penetración como investigador de las esencias no logró abarcarlas. Al severo método de Husserl se deben los graduales conocimientos alcanzados en este alma virginal sobre el problema de Dios, sin efectos repentinos, pero también sin infidelidad, como atraída por progresivas irradiaciones de un mismo hilo de luz que crecía en cada etapa. Y con esta conciencia, la fidelidad a esta revelación interior: una fidelidad que llevó a Stein a la aceptación incondicional de la Cruz, presentida por ella desde sus primeros pasos en la fe. Ante el anuncio que Edith da a su desolada madre: "Mamá, ya soy católica", aquella noble figura de mujer que llevara sola el peso de la educación de sus siete hijos, estalla por la primera vez en llanto, y madre e hija mezclan juntas sus lágrimas en un mudo e incomunicable dolor.

Como todos los espíritus profundos, Edith fue atrapada por el íntimo lenguaje de la liturgia católica. Hasta su entrada al Carmelo, todos los años iba a Beuron para seguir la liturgia de la Semana Santa, y el archiabad de Beuron, don Raffaele Walzer, fue su primer padre espiritual. Espíritu fuertemente especulativo, fue atraído por Santo

Tomás de Aquino, a quién estudió a fondo, extrayendo de él, con intuición segura, los valores perennes que insertó con valiente propósito dentro de las exigencias del pensamiento husserliano. Documento insigne de sus actividades científicas son las conferencias que Edith dio en muchos congresos culturales: como en Salzburgo, dónde impresionó intensamente al arzobispo monseñor Waitz, y en Juvisy, París, en el 1937, en un congreso dedicado al estudio de la fenomenología, dónde a un cierto punto, con una competencia y modestia que entusiasmaron a todos, tomó en sus manos las riendas de la discusión. Su predilección por el Doctor Angélico se dirigió sobre todo al problema del conocimiento, al que dedicó un agudo artículo en un volumen homenaje que los discípulos ofrecieron a Husserl por su septuagésimo cumpleaños (1929). Su traducción alemana del De Veritate asombró a los expertos por la penetración de los sentidos más recónditos de un texto arduo, así como por la lograda aproximación de los términos tomistas a la escuela fenomenológica.

Ya convertida en religiosa, sus superiores, conscientes del excepcional don hecho por la Providencia al Carmelo, le exigieron que continuara sus estudios de investigación. Fruto de este segundo período de su actividad científica son algunos ensayos de metafísica pura y un original análisis de la doctrina mística de San Juan de la Cruz. Su actividad de magisterio fue muy variada y obtuvo gran reconocimiento público en el 1932, con su nombramiento como docente en el instituto Superior de Pedagogía científica de Muenster, del cual fue echada tan solo un año más tarde (su última clase fue el 25 de febrero de 1933) por las drásticas medidas antisemitas del gobierno nazi.

Edith se encontraba, después de todo, ante su entrega a Dios. Las estudiantes pensionistas que vivían con ella en el Marianum de Muenster la recuerdan como una aparición de suavidad y fortaleza: fuerte en padecer todo género de privaciones, hasta de las comodidades más indispensables; gentil y pronta para ayudar en todo, incluso en los gestos pequeños e inocentes, como cuando llevó fruta a las estudiantes que habían salido de paseo, o cuando regaló su frazada a un pobre que

no tenía con qué cubrirse. De espíritu al mismo tiempo delicado y fuerte, se daba cuenta enseguida del sufrimiento ajeno y sabía encontrar el camino justo para la caridad del consuelo. No asombra por eso leer en los testimonios de las pensionistas la convicción conmovida de que "Fraulein Dr. Stein fue realmente una santa, un alma toda de Dios" Ellas, así como también la superiora de las dominicas de Colonia que la tuvo como profesora, testimonian que la insigne docente estudiaba y rogaba en su cuarto hasta altas horas de la noche, y era también la primera de las monjas en llegar a la capilla por la mañana, quedándose luego inmóvil y recogida en el reclinatorio durante tres misas consecutivas.

Sus hermanas de religión la recuerdan por la sencillez y humildad: tanto se negó a sí misma al entrar al claustro, que prácticamente nadie se percató de su formación superior y de las cualidades excepcionales de su ingenio. Aunque muy ocupada todavía en los estudios y en la escuela interior del convento, estaba pronta para los trabajos más humildes, incluidos los de cocina dónde sus resultados fueron bastante mediocres... la batalla que había declarado a su "yo" no tuvo descanso, y fructificó en las flores más resplandecientes de caridad y humildad. El desaliento doloroso que castigó primero a la comunidad de Colonia y luego a la de Echt en Holanda que la acogió prófuga, cuando la vieron arrojada de su propio nido, testimonian el atractivo que ella ejerció con su total dedicación. Consciente, desde la primera llegada de Hitler al poder, de la terrible tempestad que se cernía sobre su pueblo, se ofreció víctima por su salvación y por su conversión a Cristo, y tuvo la alegría de tener cerca suyo, primero en la vida religiosa (como terciaria carmelita) y luego en el suplicio, a su hermana mayor, Rosa. Una respuesta suya, respecto de la vocación carmelita, nos revela su pasión por la Cruz: "No es la actividad humana la que pueda ayudarnos, sino la Pasión de Cristo: no deseo otra cosa que poderla abrazar".

La vida carmelitana le infundió una paz de espíritu, una plenitud de vida, una alegría de corazón indecible que se irradió sobre cuántos pudieron tratarla en raras ocasiones: llamaba la atención su aspecto

claro y juvenil, la dignidad de su sencillez, una caritativa amabilidad, una fraterna comprensión que ofrecen aquel gozo y aliento con que somos golpeados cada vez que en esta miserable existencia nos alcanza algún rayo del Bien infinito. Uno de los primeros testimonios de esto es el del archiabad de Beuron, que escribe: "Pocas veces he encontrado un alma que reuniera en un solo espíritu tantas y tan excelsas cualidades. Fue la sencillez y la espontaneidad en persona. Conservó toda su naturaleza femenina, el sentimiento de ternura - más bien materno - de no querer importunar nunca a nadie. Dotado de un espíritu místico en el verdadero sentido de la palabra, su comportamiento no tuvo nada de rebuscado ni de grave: fue simple con los simples, docta con los eruditos, sin ningún aire de superioridad, pero también buscadora con los que buscan, y añadiría: "una pecadora con los pecadores". Los pocos fragmentos de sus escritos espirituales y su correspondencia, salvados por casualidad de ser destruidos por el temor mal sugerido a futuras represalias, nos hacen vislumbrar la riqueza de la vida sobrenatural de esta alma quien, como Teresa de Ávila, sólo pedía "padecer o morir". Y tuvo las dos cosas.

En el verano del 1942, los S.S. la recogieron junto a su hermana Rosa del convento que las hospedaba, mientras esperaba de hora en hora el permiso de la policía para irse al Carmelo "Le Paquier" en Suiza, del que se había directamente preocupado el mismo Presidente de la Confederación judía; dr. Egger. Empezó el suplicio: primero en el campo vecino a Amersfort, en la Holanda del Norte; luego por Alemania, y finalmente en Polonia y en Auschwitz, donde debieron padecer privaciones y maltratos indecibles de los que las libró la benigna muerte, probablemente en la cámara de gas. En una breve carta a la Madre superiora, suor Benedicta escribe: «Una "Ciencia de la Cruz" solamente podemos adquirirla cuando logramos seguir a esa misma Cruz hasta el final. De eso, estuve persuadida desde el primer momento y he dicho de corazón: "Ave Crux, spes única"».

De estas piedras fulgentes de sangre se ilumina la Ciudad de Dios.

LA DISTINCIÓN ENTRE «QUOD EST» Y «QUO EST» EN LA «SUMMA DE ANIMA» DE JUAN DE LA ROCHELLE[1]

R.P. Dr. Cornelio Fabro

EL PROBLEMA

El problema de una composición del ente finito, que no coincida con la composición hilemórfica, propiamente se presentó cuando se trató de determinar la estructura metafísica de las sustancias inmateriales (inteligencias), queriéndolas distinguir al mismo tiempo del Acto Puro y de las sustancias materiales. Quien quisiera admitir que también la sustancia llamada "inmaterial" consta, de algún modo, de una materia especial que tenga en común con aquella materia sensible el carácter de potencia real y también el ser principio de multiplicación individual, no podría dejar de sentir, al menos en un primer momento, la presión de aquel problema.

Es sabido que tal fue la situación espiritual de gran parte de los Maestros de París y Oxford en el siglo XIII, los cuales, siguiendo las huellas del Maestro de las Sentencias, se mostraron fieles seguidores de las doctrinas de San Agustín, aunque, en esta materia, debían la formulación precisa de su posición al filósofo hebreo Avicebrón.

Pero no faltó en aquel ambiente alguna voz discordante, que por momentos se alzó para protestar con franca energía; como insignemente lo hizo notar Dam Lottin, que aunque inicialmente fue casi anulado, acabará luego, con la llegada del Tomismo, en afirmarse de modo definitivo.

Según los partidarios de esta segunda corriente, la solución de compromiso, intentada por los primeros, con la admisión de una materia especial o "espiritual" es completamente ficticia; ya que

---

[1] Publicado en « Divus Thomas Plac. » XLI (1988), pp. 508-522.

pertenece a la esencia misma de la asimilación intelectiva la inmaterialidad absoluta, de donde aquel problema se presentaba para ellos con toda su fuerza, como de hecho lo presentaron y, según los mismos recursos, intentaron resolver.

Afortunadamente, más allá de la dupla aristotélica de "materia" y "forma", era conocida para los Medievales otra, de sentido más vago, pero muy apta para intentar los primeros pasos de la nueva orientación: la composición afirmada por Boecio de «quod est» y «esse» o, como ellos generalmente la llamaban, de «quod est» y «quo est»[2]. Según Boecio, mientras en Dios «quod est» y «quo est» se identifican, en la criatura son diversos, estando aquí la raíz de la distinción entre la criatura y el Creador[3].

¿Pero qué cosa entiende exactamente Boecio por «quod est» y «quo est»? Más que ocuparnos directamente de la interesante pregunta[4], se podría antes que nada observar que entre los medievales

---

[2] Boecio escribe « Diversum est esse et id quod est » en la Proposición II[a] y en las siguientes del *De Hebdomadibus*, (P. L. 64, c. 1311 BC); en cambio la fórmula « quod est » y « quo est », que comúnmente los medievales le atribuyen a Boecio, se debe probablemente a Gilberto Porretano, que la introdujo en su Comentario al opúsculo de Boecio (cf. P. L. 64, c. 1319 CD y 1321 B). En cambio Santo Tomás se percató muy bien del diferente origen de las dos fórmulas; distingue siempre entre « quod est » y « esse » que atribuye únicamente a Boecio, y « quod est » y « quo est » que siempre atribuye a otros (cf. In I Sent, Dist. 8, q. V, art. 2, y. Parm. VI, 79b; Quodlib. IX, art. 6; S. Th. I[a], q. 50, art. 2 ad 3; Quodlib, II, art. 3; Quodlib. III, art. 20).

[3] En realidad, sus proposiciones B. habla en general de las propiedades del «simplex» y del «compositum», respeto al « esse » y al « quod est », y sólo más tarde, en el curso de la discusión, viene indicado el « esse » divino...

[4] Alrededor de este punto crucial de la exégesis del texto boeciano siempre ha habido una controversia entre los intérpretes. Sin entrar en la discusión, que exige una disertación aparte, se puede notar que cerca de los Medievales que no pertenecen al movimiento tomista, la interpretación más común es aquella que « quod est » indica lo concreto, materia y sujeto como tales, el « quo est » la forma y el acto de la materia y del sujeto, nunca el « esse existentiae » que en la posición tomista hace composición real con la esencia, cf. H. GANDAVENSIS, *Quodlib.* I, q. IX, ed. Veneta, 1613, fol. IIvb; P. J. OLIVI, *QQ. en II Sent*, q. VIII, ed. Jansen, Quaracchi, 1922, p. 154). Investigaciones críticas recientes, conducidas, sea por defensores como por adversarios

esta fórmula está lejos de tener un único significado. Se puede decir que en general «quod est» indica aquello que suple como sujeto, aunque queda la dificultad de determinar la naturaleza de este sujeto y de este acto y de las relaciones precisas que hay entre ellos.

En efecto, para aquellos de la primera corriente, cuando quisieron adoptar la fórmula de Boecio, ante todo a ella se la hizo coincidir con la dupla "materia" y "forma"; mientras para los de la segunda corriente, ella fue elegida para indicar la composición de las sustancias inmateriales, y solamente en un segundo momento fue aplicada también para la composición hilemórfica. Una investigación histórica exhaustiva alrededor de lo discutido sobre el «quod est» y el «quo est» pondría en evidencia cómo los primeros pasos intentados por la Teología latina en esta dirección no fueron ni fáciles, ni siempre satisfactorios.

En el Tomismo es anulado cualquier peligro de ambigüedad, ya que en él cada particular modo de composición recibe el mismo título

---

de la posición tomista, llevó al resultado, casi unánime, que la interpretación más correcta de los textos boecianos, no sugiere, directamente al menos, una distinción entre la esencia y la existencia, ya que ella en estos está completamente ausente. Así entendió Boecio y también Gilberto. « Il nous paraît donc certain - concluye el P. Roland-Gosselin su investigación - que Boèce ne parle jamais del existence distincte de l'essence » (M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Le « De Ente et Essentia »*, études critiques. « Biblioth. Thomiste ». VIII, 1926, p. 154), conclusión que coincide con aquella sostenida por P. Duhem en el *Système du monde*, (Tome V, Hermann, Paris, 1917, p. 288 ss.).

Toda la cuestión fue retomada en parte por H. Joseph Brosch, en la monografía: *Der Seinsbegriff bei Boëthius*, (« Philosophie u. Grenzenwissenschaften », VI, 1, Innsbruch, Rauch, 1931, cf. pp. 100-101), que confirmó lo correcto de la exégesis de Duhem y Roland-Gosselin. Algunas reservas fueron presentadas en cambio por el P. Viktor Schurr C. ss. R., según el que Boecio también presenta textos explícitos, donde el « esse » se entiende como « esse existentiae », aunque siga siendo verdadero el sentido de « esse » como « esse essentiae », y ya sea que a menudo, ya sea en el texto en cuestión, no se trata directamente de la distinción tomista entre esencia y existencia (V. Schurr, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der skythischen Kontroversen*, « Forschungen z. christl. Literatur und Dogmengeschichte », Bd. XVIII, 1, Paderborn, Schüning, 1935, pp. 33-35 y 44).

y la pareja de «quod est» y «quo est» no queda sino como una resonancia histórica sin valor sistemático. Igualmente es preciso recordar que esta perfección doctrinal ha tenido sobre sus hombros el generoso esfuerzo de fuertes inteligencias, que con los propios intentos han contribuido de algún modo a aquel resultado, al menos para haber hecho posible una esmerada y definitiva presentación de los problemas. De estos "precursores" de la solución tomista en la primera mitad del siglo XIII recientemente han sido recordados dos Maestros parisinos: el Canciller Filippo y el fraile Juan de la Rochelle; la posición de este último tiene el particular interés de estar en directa dependencia con la del Canciller Filippo y de presentar un innegable parecido con aquella tomista. El problema que querríamos tocar es saber hasta dónde llega este parecido.

LA INTERPRETACIÓN "TOMISTA" DEL P. MANSER

Según la controvertida tesis del P. Chossat, habría sido Egidio Romano y no Tomás de Aquino, el autor y el responsable de la distinción real « in creatis » de esencia y acto de ser, distinción que el Tomismo posterior ha puesto a la base de su propia síntesis; incluso se ha hablado de un antitomismo de Egidio en este tema[5]. Hoy gracias a la intervención de Monseñor Grabmann, de los Padres Mandonnet, Gardeil y de otros sobre la escuela tomista y de las búsquedas del P. Hocedez sobre Egidio Romano, parece que la cuestión haya alcanzado su equilibrio definitivo[6].

El Maestro agustino funda su posición directamente en Santo Tomás, aunque se debe reconocer a su realismo un carácter un poco duro, del cual ha surgido su terminología de « distintio inter rem et rem,... inter duas res », que ha servido bastante para fomentar los bien conocidos malentendidos de la escuela. Según algunos autores la posición tomista, retomada por Egidio con una muy personal posición,

---

[5] CHOSSAT M., "*Dieu*", « Dict. de Théol. Cath. », t. IV; col. 1180.

[6] E. HOCEDEZ, *Aegidii Theoremata de Esse et Essentia*, Louvain, 1930.

habría tenido más bien no pocos precursores en la escolástica pretomista, e incluso hasta se quiso hacer de ella una tesis común del Neoplatonismo (Schindele). Por cuanto concierne el entorno parisiense fueron resaltados los nombres de Guillermo de Alvernia (Denifle), de Alejandro de Halés; de nuestro Juan de Rochelle, de San Buenaventura...; pero aquí parece que la exégesis de los textos sea mucho más enredada de lo que en un primer tiempo se creyera, y la contribución de algunos estudiosos que, después de los *Ensayos críticos* del P. Roland-Gosselin, han retomado la cuestión, ya no aceptan aquellas afirmaciones si no con muchas reservas[7].

Al primer género de contribuciones pertenecen algunos interesantes estudios del P. Manser sobre el recordado Juan de Rochelle, discípulo y sucesor de Alejandro de Halés en París, (+1245), según los cuales la doctrina del Maestro franciscano tiene tales analogías con la del Aquinate, que no puede no abarcar una identidad

---

[7] Alejandro de Halés tuvo en cuenta los textos explícitos de la Suma Theologica sólo en sentido negativo (II libro, I Pars, Inq. I, Tract. II, q. II, tit. I, membrum II, ed. Quaracchi, 1928): V. SINISTRERO, *La distinzione fra essenza ed esistenza in Alessandro de Hales*. « Riv. di Fil. Neosc. », 1930, p. 62 ss. Esta demostración ha sido aceptada por De Wulf en la última edición de su *Histoire de Philosophie Médiévale*, (t. I, 1936, p. 109), pero no convenció en cambio al P. Manser, que en el « quod este » y « quo est » del primer Maestro franciscano quiere ver todavía alguna distinción real, aunque se reconoce que Alejandro, como luego San Buenaventura, es un poco reservado sobre el argumento, (G. M. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg (Schweiz), F. Rutschi, 2a y., 1935, pp. 475-477).

De San Buenaventura se ha ocupado Bittremieux que juzga muy difícil decidir si el Seráfico ha pensado en una distinción real, (J. BITTREMIEUX, *Distinctio inter essentiam et esse apud S. Bonaventuram*, « Eph. Theol. Lov. », XIV 2 (1937), pp. 302-309). En lo que concierne a Guillermo de Alvernia, que distingue en cada criatura el *quidditas* y el *esse participatum*, Masnovo ha demostrado de modo definitivo que el *esse participatum* del que habla el ardiente Obispo parisiense, no es algo creado e inmanente en la criatura, sino que es el mismo Creador, considerado en el ejercicio de su influjo causal hacia la criatura. La concepción de G. vendría así a acercarse a la que luego será la posición suareciana, pero con la auténtica posición tomista tiene poco que ver, (cfr. A. MASNOVO, *Da Guglielmo de Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, Milán, 1930, t. I, pp. 161 ss. y pp. 188 ss.).

fundamental de sentido. Esta aserción está basada en los siguientes puntos:

a) Hay para Juan una irreducible diferencia entre las sustancias materiales e inmateriales: mientras las primeras son compuestas de materia y forma, las segundas constan solamente de esencia y de existencia.

b) La composición de esencia y existencia indica la última razón metafísica por la que la criatura se distingue del Creador.

c) Y por consecuencia según Juan, como también en el Tomismo, la composición de esencia y existencia es la que mejor caracteriza el concepto de criatura[8].

Evidentemente toda la controversia se centra sobre el primer punto, que el P. Manser ya ha retomado en su clásico *Das Wesen des Thomismus*, donde se confirma que en la terminología del Maestro franciscano « quod est » y « quo est » y « essentia » y « ens » corresponden a la dupla tomista de esencia y acto de ser. La « essentia » no puede en efecto significar solamente la esencia abstracta (como en Boccio), sino que en Juan indica ciertamente la esencia individual concreta: ¿cómo podría de otro modo hablar de « quod est » y « quo est » y « essentia » y « ens » como de « partes essentiales »?; y luego, ¿cómo podría decir que tanto el « quod est » y el « ens » como el « quo est » y la « essentia » son creados por Dios?

Téngase en cuenta además, que el « ens » para Juan no coincide, al menos generalmente, con el « suppositum », como en Boccio, sino que indica la existencia: sólo así puede ser concebido como « pars essentialis », mientras que el « suppositum » indica el « todo »[9].

---

[8] G. M. MANSER, *Die Realdistinctio von Wesenheit und Existenz bei Johannes von Rupella*, « Revue Thomiste », XIX (1911), 89-92; ID, *Johannes von Rupella*, « Ein Beitrag zu seiner Charakteristik », Jahrb. f. Philos. und spek. Theol, XXVI, 3 (1912), pp. 290-304.

[9] *Das Wesen d. Thomismus*, ed. cit., pp. 478-479.

Luego la composición de « quod est » y « quo est » en el Maestro franciscano acaba coincidiendo con la composición tomista de esencia y acto de ser. Y esta conclusión valga por toda la Escuela franciscana antigua que va a Alejandro de Halés hasta San Buenaventura y que el P. Manser considera como « *...eine sehr entschiedene Verteidigérin der Realdistinctio* »[10]. Por lo que concierne a Juan de Rochelle, la opinión del P. M. ha sido repetida sea por Lottin, como por De Wulf[11]: en lo que sigue querría presentar, por medio de una lectura analítica de los textos principales de la *Summa de Anima* algunas dificultades que han aparecido contra esta interpretación. Para tener en cuenta desde ahora, observamos que Juan presenta claramente su teoría dos veces: en l Pars della Summa[12]; primero en los cc. 12 – 13 y luego en los cc. 22 – 23. La teoría comprende dos etapas:

a) Espiritualidad absoluta de las sustancias inteligentes, (cc. 12 y 22);

---

[10] Ivi, p. 479.

[11] «Jean de la Rochelle, lui, tranche résolument la question en faveur de la distinction réelle; et, ce qui est plus, il identifie la composition métaphysique de *id quod est* et de *id quo est* à la composition réelle entre l'essence et l'existence: le *id quod est* est identique à *l'ens;* le *id quo est à l'essentia* » (D. O. LOTTIN, *La composition hilémorphique des substances spirituelles,* « Rev. Neosc. de Phil. », XXXIII (1932), p. 33). La última frase es exacta: el « ens », según Rochelle, es el « id quod est », la « essentia » el « id quo est »; pero evidentemente eso contrasta con la exégesis de los renglones anteriores, y es totalmente a favor de nuestra interpretación. En la reimpresión de su estudio D. Lottin acepta expresamente nuestra conclusión negativa: « Le sujet a été fort bien traité par le P. C. Fabro... Le savant auteur rectifie de la sorte ce que nous disions dans la première édition de ces pages, où nous voyons une distinction réelle entre le *id quod est* et le id *quo est* » *(Psychologie et morale aux XII et XIII siècles,* Louvain-Gembloux 1942, p. 443, nota 2).

También De Wulf no es menos categórico: « Avec une décision et une netteté qu'on ne rencontre chez aucun contemporain, Jean établit la distintion réelle de l'existence *(esse, quo est)* et de l'essence *(essentia, quod est)* » *(Op. cit.,* t. 11, p. 110). De Wulf hace un desarrollo opuesto a aquel de Lottin: lo que es dicho « quo este » por Rochelle, no es el « esse » sino propiamente la «essentia».

[12] P. TEOFILO DOMENICHELLI, Min. Oss, La *« Summa de Anima » de frate Giovanni de la Rochelle, publicata per la prima volta,* etc., Prato Giachetti, 1882.

b) Composición en ellas de « quod est » y « quo est », (cc. 13 y 23); es decir: primero la afirmación de una simplicidad física y después un ulterior ahondamiento hacia una composición metafísica.

ESPIRITUALIDAD ABSOLUTA DE LAS SUSTANCIAS INTELIGENTES

(SIMPLICIDAD FÍSICA, cc. 12 y 22)

La primera etapa es recorrida con particular vigor y claridad en el c. 12: *Ostenditur animam non esse de anima*. Si alguno piensa que Juan tiene delante de sí la gran sombra de su Maestro Alejandro y la oposición de toda su escuela, puede tener razón, pues ninguno de sus cófrades ha retomado luego con él el camino indicado por el Canciller Filippo[13].

Según los partidarios del hilemorfismo universal se dan tres tipos de materias, correspondientes a los tres grados de los seres creados.

> «Hubieron quienes dijeron que hay cierta materia, la cual se distingue por contrariedad, cualidad y forma sustancial, como en (los entes) generales y corruptibles; otra que se distingue por la cantidad y la forma sustancial pero no por la contrariedad, como en (el caso del) el cielo y el sol; otra (un códice la llama materia "*tertia*"), por el contrario, no se distingue ni por contrariedad, ni por cantidad, sino sólo por las formas sustanciales, y ésta es simple

[13] D. O. LOTTIN, art. cit., 26-32. Lottin también observa con precisión que frases y párrafos enteros del Canciller pasan al texto de Giovanni, (Nota, pp. 32-33). Odo Rigaldus, sucesor de éste en la cátedra de Alense, retorna a la posición del Maestro, como resulta del texto publicado por Lottin, art. cit., pp. 36-38.

> con respecto a la segunda, y la segunda a su vez lo es con respecto a la primera...»[14].

A esta enunciación Juan añade con escrupulosa exactitud lo central de las pruebas de los Avicebronistas; luego toma claramente partido siguiendo las huellas del Canciller, de quien reproduce frases enteras. La sustancia intelectual no puede tener en sí materia alguna por el hecho de que el intelecto posee un modo de recibir las propias formas (inteligibles) que es irreductiblemente contrario a aquél según el cual el sentido recibe las propias. Mientras el sentido, que está arraigado en la materia, puede recibir solamente formas particulares y aquellas que tienen alguna similitud con el órgano, el intelecto no conoce límite y puede recibir cualquiera forma: luego, el intelecto es del todo inmaterial.

> « Contra esto, el intelecto del alma es inmaterial. Ya que si fuera material, no recibiría sobre sí cualquier especie de cosa sensible, sino tan sólo aquella especie que tenga similitud con el órgano; como la vista recibe el color, el oído el sonido, etc.: del mismo modo el intelecto no recibiría cualquier especie inteligible, sino algunas sí y otras no; pero, como es cierto que recibe cualquiera, es inmaterial»[15].

No vale la pena insistir observando que la materia de las sustancias espirituales es de otra naturaleza, y no tiene en sí, ni funda contrariedad alguna, de donde no puede obstaculizar la universalidad

---

[14] *Summa*, p. 117.

[15] *Summa*, p. 117.

intensiva y extensiva del entender, porque una tal materia debería ser no solamente sin contrariedad cualitativa (como en los cuerpos celestes) sino también sin extensión cuantitativa; pero entonces, objeta Juan, tal materia no tendría en sí ningún principio radical de determinabilidad y se caería en la paradoja de admitir que es la forma la determina la materia. No pueden darse por consiguiente sino solamente dos géneros de materia.

> «Pero debe saberse que no hay sino un doble género de materia...; y la primera es falsa, porque ciertamente uno es el género de la materia, que tiene que ser determinado por la forma sustancial y no por la cantidad ni por la contrariedad (...).
>
> Nunca, por el contrario, (la materia) es determinada por la forma sustancial con la cual entra en composición. La forma por lo tanto no determina a la forma porque (no la trasciende): pero la cantidad no se encuentra sino en la materia, de donde si quitamos la cantidad, quitamos también la determinación de la materia, *y así no procede el argumento*[16]».

Como conclusión de este vivaz debate, Juan adelanta una importante aclaración de términos: una es la materia « ex qua », otra la materia « in qua ». Se podría estar tentado de pensar que la materia « ex qua » sea aquella de los cuerpos corruptibles y la materia « in qua » aquel de los incorruptibles, pero no es así. La materia « ex qua » se divide todavía en dos tipos: a) « ex qua aliquid », y esta es la materia de los cuerpos corruptibles y b) « ex qua est aliquid », aquella de los

[16] *Summa*, p. 113.

cuerpos celestes. ¿Y la materia « in qua »? El c. 12 termina justo con ella, de la cual, no sin alguna maravilla, leemos que es la propia del alma; al mismo tiempo viene enunciada la dupla de origen boeciano de « quod est » y « quo est ».

> «Comúnmente hablando, debemos destacar que (hay) una materia *in qua* y hay una materia *ex qua*. La materia *ex qua* es doble, a saber, a partir de lo cual algo es, o a partir de lo cual algo se hace. En el cielo está la materia *ex qua* algo es, pero no (la materia) *ex qua* algo se hace, porque allí están simultáneamente el ser y el poder. En (los entes) generales y corruptibles está la materia *ex qua* algo se hace y (la materia) *ex qua* algo es.
>
> Por el contrario, el *quod est* (lo que es) del alma se tiene por *modo de la materia en la cual*, la cual, según esto es receptible, pasible y perfectible según (la sustancia) la ciencia y la virtud. Pero *quo est* (aquello por lo que es), por el contrario, se tiene por modo de la forma, como se verá luego»[17].

Y es la naturaleza de este nuevo binomio que constituye el objeto de la segunda etapa, desarrolla en los cc. 13 y 23. El c. 22, paralelo del 12, profundiza con argumentos parecidos las mismas conclusiones, y será recordado en breve.

[17] *Ibid.*, p. 118.

« QUOD EST », « QUO EST » = « ENS », « ESSENTIA » (LA COMPOSICIÓN METAFÍSICA, cc. 13, 23)

La última frase del c. 12 abre de modo pleno el problema de la estructura de la sustancia espiritual: si el alma tiene acá una materia *in qua*, entonces vuelve otra vez la posición que parecía ya superada. De hecho esta queda superada para siempre, ya que Juan se apresura en declarar que se trata no de materia, sino sólo de alguna cosa *ad modum materiae*, y la reemplaza de modo definitivo la dupla « quod est » y « quo est ». El Maestro franciscano sigue con total dominio la línea de los mismos pensamientos, y en el c. 13: *Utrum anima habeat formam*, después de un breve « status quaestionis », empieza declarando que se puede dar una doble composición de « partes essentiales », la primera de las cuales, se note bien, es llamada « quod est » y « quo est ».

El entero capítulo se detiene en la prueba de esta composición, y solamente hacia el final se acuerda el otro modo de «partes essentiales», es decir, la materia y forma.

> «A esto debe decirse que las partes esenciales del ente son dichas de dos modos. De un cierto modo las partes del ente se dicen *quod est* y *quo est*, y estas partes se encuentran en todo aquel que es tenido como principio, o sea en toda creatura. Lo cual se manifiesta así. »[18].

Después de una difusa demostración de la existencia de esta composición, que resumiremos al final, el capítulo termina con un breve balance de los resultados alcanzados: universalidad por una parte de la composición de « quod est » y « quo est », y exclusividad de esta composición en las sustancias espirituales.

---

[18] *Summa*, p. 119.

> «Debe decirse, por el contrario, que los entes espirituales, como el alma racional, están compuestos *de partes esenciales*, las cuales son lo que es y aquello por lo que es, existen por Dios a partir de la nada, y carecen de la composición de materia y forma; por ello decimos que no fueron creadas por Dios a partir de algo»[19].

El P. Manser ha quedado muy afectado por la afirmación de las « partes essentiales », al ser empujado a interpretar el « quod est » y « quo est » como la esencia y la existencia de los tomistas[20]. Pero, además de la dificultad de incluir esencia y existencia bajo el título de « partes essentiales », se observa que la expresión no tiene según Juan ningún sentido técnico, ya que de hecho en los cc. 22 - 23 es renegado de modo explícito, y el término de « partes essentiales » es reservado a la materia y a la forma.

> «En tercer lugar se demuestra que el alma es simple de dos maneras, a saber en cuanto a las partes esenciales y en cuanto a las partes integrales (o cuantitativas). Que sea simple en cuanto a las partes integrales o cuantitativas se demuestra así..." y sobre esto trata toda la larga discusión del c. 22» [21].

---

[19] *Ibid.*, p. 121.

[20] G. M. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, ed. cit., p. 478.

[21] *Summa*, pp. 131-133.

El c. 23 expresamente se titula *Quod anima simplex quoad partes essentiales* e inicia de modo categórico, refiriéndose a los resultados ya alcanzados:

> «Ahora demostraremos (debemos demostrar) la simplicidad *en cuanto a la exclusión de partes esenciales*, lo cual es evidente a partir de lo dicho más arriba... = y todo el capítulo se centra a su vez en demostrar la naturaleza de la composición de *quod est* y de *qua est*» [22].

NATURALEZA DE LA COMPOSICIÓN METAFÍSICA

El c. 23 merece ser mencionado antes del paralelo c. 13, aunque en verdad lo presupone, pues tiene un desarrollo más armónico y nos introduce enseguida en el corazón de la solución.

Ante todo se hace notar que una sustancia puede ser dicha "simple" en tres modos: « Improprie, communiter, proprie »; en los dos primeros modos se trata de una simplicidad « comparativa » que por consiguiente puede estar unida a una composición de otro género. Según el primer modo (« impropias ») son llamados simples los cuerpos elementales con respecto de los otros cuerpos elementales, aunque específicamente también los cuerpos elementales sean compuestos, en cuánto constan de materia y forma. Mientras los cuerpos elementales son doblemente compuestos, y los cuerpos elementales no escapan de la composición hilemorfica, las sustancias espirituales en cambio, ya que son eximidos de cualquiera materia, puede ser reconocidas « simples », según un sentido más intensivo y menos impropio de aquel de los elementos. Juan llama este modo de sencillez « communiter simplex », y parece tenga cierta timidez en exponer su propio pensamiento. Se trata también aquí de una simplicidad comparativa, aunque se pueda decir « quodammodo » que

[22] *Ibid.*, p. 134.

la sustancia espiritual también es simple sin más. Si queremos hablar de modo riguroso una sola sustancia puede ser llamada en rigor simple, Dios; en todos los otros seres debe haber alguna composición, o de materia y forma, o al menos de « quod est » y « quo est ». Así la sustancia espiritual es llamada simple en comparación con los elementos, ya que no consta de materia y forma, pero debe ser llamada compuesta con respecto de Dios, en el que solamente el « quod est » y « quo est » se identifican, mientras en aquella restan distinguidos.

> «Comúnmente se dice simple por comparación, y según algo es simple de algún modo, como las sustancias espirituales, las cuales son llamadas simples en comparación con los elementos, y también de algún modo en sí (mismas). Si bien carecen de composición de materia y forma, tienen sin embargo composición de aquello que es y de aquello por lo que es. Pero propia y absolutamente hablando es simple aquello en lo cual no hay composición de materia y forma ni *diferencia* entre lo que es y aquello por lo que es, como es el caso de Dios»[23].

Ha llegado la hora de saber qué cosa entiende nuestro autor por « quod est » y « quo est »: la continuación del c. 23 que encuentro siempre interrumpida en los estudios del P. Manser, me parece no deja ninguna duda sobre el sentido fundamental a dar a aquellas fórmulas, que el Maestro franciscano, siguiendo el ejemplo del Canciller (y de otros), ha querido valorizar según un justo contenido.

---

[23] *Summa*, p. 154.

> «Pues no difieren Dios y la divinidad, como sí lo hacen hombre y humanidad, pues cuando digo hombre, significo lo que es, pero cuando digo humanidad, aquello por lo que es. Y cuando digo cuerpo significo la materia, y cuando digo alma, la forma»[24].

La conclusión inmediata del lector parece que debe ser que para Juan « quod est » y « quo est » estén entre ellos como sujeto y forma, como concreta y abstracto, como « *Deus et divinitas, homo et humanitas, intellectuale et intellectualitas, rationale et racionalitas* »: se encuentra por lo tanto en pleno entorno bocciano. Eso parece confirmado sea de la segunda parte del c. 23, sea de la segunda parte del c. 13 que prueba la existencia del « quod est » y « quo est » en las criaturas. En la continuación del c. 23 se sigue la observación que solamente en Dios es "indiferente" el « quod est » y « quo est », mientras en cada criatura son diferentes; y es curioso el sentir a Juan insistir sobre el término « differens », « differentia » por cuánto concierne al « quod est » y al « quo est », mientras que usa constantemente el término « compositio » cuando se trata de materia y forma y de sustancia y accidente.

> «Se debe destacar también que, si bien en Dios no haya diferencia entre lo que es y aquello por lo que es, entre Dios y la Deidad, sin embargo en toda criatura sí hay diferencia. También, aunque en toda criatura espiritual haya diferencia entre aquello que es y aquello por lo que es, y lo que es tenga composición de sustancia y accidente, sin embargo no hay allí

[24] *Ibidem.*

> composición de materia y forma. Por su parte, en la criatura corporal hay composición de materia y forma, de sujeto (sustancia, hipóstasis) y accidentes, y de lo que es respecto de aquello por lo que est »[25].

El capítulo termina con una confrontación entre la diferente condición metafísica que tiene la materia en la composición hilemórfica y aquella del sujeto en la composición « quod est » y « quo est »: la primera comporta una transmutación sustancial, que acaba en una nueva (= tercera) sustancia, mientras el sujeto en la segunda permanece en sí completo « secundum essentiam » y puede padecer solamente mutaciones accidentales, que lo dejan intacto en su fondo ontológico[26].

El cuerpo del c. 13 se ocupa de la demostración de la existencia en la criatura del « quod est » y « quo est », demostración que se desarrolla totalmente alrededor de la noción de participación como fue usada por Boecio en el *De Hebdomadibus*, si se exceptúa la diferente preocupación en los dos pensadores, ya que mientras Boecio considera principalmente la naturaleza del « bonum per participationem », Rochelle quiere detenerse principalmente en el « ens per participationem »[27]. Los dos primeros argumentos dan una precisa valoración de la participación, en su sentido fuerte, es decir, en cuanto dice dependencia causal; el tercer argumento toca otra raíz del ente por participación y de la necesidad en él de una composición de « quod est » y « quo est », aquel de la relación de los accidentes sea hacia la

[25] *Ibidem*.

[26] *Summa*, pp. 134-135.

[27] Sobre la naturaleza de la cuestión tocada por Boecio, cf. A. FOREST, *Le réalisme de Gilbert del Porrée*, « Rev. Néosc. de Phi. », Hommage à M. De Wulf, XXXVI (1934), pp. 100-111.

esencia, como hacia el sujeto, aspecto de gran importancia por nuestra cuestión.

Cuando yo digo "esencia" me refiero solamente al contenido esencial de la criatura, mientras que si digo « quod est » abarco tanto los aspectos esenciales como también los accidentales: entonces se sigue de esto que siempre que haya posibilidad de alguna actuación accidental necesariamente se tendrán que distinguir « quod est » y « quo est ».

> «A su vez la esencia por la cual la creatura es, no se dice sino respecto de lo que es esencial a la creatura. Y aquello por lo que es se refiere a lo esencial y a lo accidental, como se muestra en el ángel y en el alma, porque se dice del (de lo que es) alma que es racional, y esto le es esencial; y que es justa, lo cual le es accidental. Entonces es evidente que en el alma difieren lo que es de aquello que es. DE DONDE LA REGLA SERÁ: *en aquello que es susceptible de recibir un esse accidental habrá diferencia entre lo que es y aquello por lo que es. Y tal es el esse creado*»[28].

Creo oportuno dejar las particularidades de los demás argumentos para no obstaculizar con elementos superfluos y de interés secundario las conclusiones principales de los textos que hemos venido analizando.

CONCLUSIÓN

[28] *Summa*, p. 120.

Si nuestro análisis ha sido fiel y se ha mantenido dentro de los textos, creo que se podría deducir la posición de Juan de Rochelle acerca de la estructura de las sustancias inmateriales, a los puntos siguientes:

a) Las sustancias espirituales no constan de ningún modo de materia « ex qua » ni de materia « ex qua aliquid fit » ni « ex qua aliquid est ».

b) Se podría decir que tienen una materia « in qua », es decir un sujeto; pero como el término materia, aplicado a los espíritus, no puede sino tener un sentido equívoco, Juan adopta, para expresar la estructura metafísica del ser finito el « famosus binarius » « quod est » y « quo est ».

c) « Quod est » y « quo est » son indicados en un primer momento como « partes essentiales »; pero esta terminología es expresamente rechazada en los capítulos sucesivos 22-23.

d) Además, mientras Juan llama reiteradamente a la unión de materia y forma, como también a aquella de sujeto y accidente « compositio », cuando se trata del « quod est » y « quo est » habla solamente de « differentia »: « quod est » es « differens » del « quo est ».

e) El « quod est » y el « quo est » están entre sí como « ens » y «essentia », como « homo » y « humanitas », « intellectuale » y «intellectualitas »... es decir, como abstracto y concreto. No hay nada que lleve a pensar en una composición real, y menos aún en la composición real de esencia y existencia.

f) Parece por tanto que la posición de Juan de Rochelle, (y del Canciller Filippo), no se reduce sino a retomar fielmente la doctrina boeciana del *De Hebdomadibus* dentro de un riguroso espiritualismo. El acto indicado por el « quo est » no es la existencia, sino cualquier actuación formal tanto esencial como accidental. El « ens » o « quod est » es el sujeto receptivo de esta formalidad. Este sujeto puede ser considerado sea « a parte ante » como « a parte post »; « a parte ante » como la materia con respecto de su forma, o la esencia (ya sea simple como compuesta), con respecto de los actos accidentales; « a parte post

» es llamado también, y en un sentido más propio que el precedente, el sínolo de materia y forma, y, mejor todavía, el concreto (singular) existente, ya actuado en el orden esencial como en aquel accidental.

g) La diferencia entre el « quod est » y el « quo est » en toda criatura, se funda en su última raíz, desde un punto de vista estático, sobre la necesidad en la que se encuentra toda criatura, de ser sujeto de accidentes.

Dos por tanto podrían ser los puntos controvertidos: si en Juan « quod est » y « quo est » corresponden al binomio tomista de esencia y acto de ser. A esta pregunta creo que la respuesta negativa se imponga por el texto y el contexto. También se nos podría preguntar si entre el « quod est » y el « quo est » Juan intente poner una composición y una composición real, similar a la que por ejemplo muchos tomistas (y el mismo Tomás) afirman entre el « suppositum » y la « natura individua ». Sobre este punto no osaría adelantar una afirmación categórica, porque mientras por una parte se dice (pero el texto pertenece al final del c. 13) que tanto el « quod est » como el « quo est », « sunt a Deo de nihilo...»; Deus de nihilo... "; por otra parte el nombre « compositio » es evitado siempre, y reemplazado con aquel vago de « differentia ».

Pero la respuesta quizás más adecuada a toda esta cuestión es que la posición misma de Juan de Rochelle, por haber querido alejarse del hilemorfismo espiritual, concepción clara y determinada en su contenido, se ha limitado a una exposición de la doctrina boeciana, reteniendo en sí el carácter vago de la misma.

Una útil indicación al propósito me parece se pueda obtener de una discusión de Roger Bacon sobre la composición de las sustancias espirituales, la cuál se encuentra en su comentario sobre el *De Causis,* conservado en el conocido ms. de Amiens y publicado por primera vez por Steele en el 1935. La ocasión es dada por la Prop. 28: « *Omnis substantia stans por essentiam suam este de simplex et no dividitur* », donde Bacon es obligado a presentar la cuestión acerca de la composición de las sustancias espirituales. Sobre este argumento Bacon se muestra, como su maestro Roberto de Lincoln, un fiel y tenaz defensor del

hilemorfismo angélico: el ángel consta de partes esenciales, es decir de materia y forma; no nos tiene que asombrar el término « materia », ya que se trata de una materia espiritual e « inteligible », y no « corporal », y de esta manera permanece siempre verdadera la terminología de « substantia separata ».

> «Debemos decir que aunque la inteligencia es llamada sustancia separada de la materia, lo es de la materia corpórea y sensible y no de toda (cualquier) materia, pues tiene materia inteligible y espiritual y de este modo no está absolutamente sin materia».

Que se trata en fin de una materia en el sentido propio se puede argüir de la explícita declaración que la sustancia espiritual también puede llegar a ser sensible como consecuencia de sus realizaciones sean esenciales como accidentales:

> «Y de este modo la materia precede a toda transmutación natural, es ininteligible en acto e insensible; sin embargo puede volverse sensible por la recepción de diferencias específicas y además de formas accidentales»[29].

Pero Bacon conoce no pocas posiciones contrarias a la suya, y ofrece enseguida un completo elenco de las mismas que valdría la pena poder afrontar históricamente.

---

[29] ROGERI BACONIS, *Quaestiones supra librum « De Causis »*, Opera hactenus inedita, ed. Steele; Oxford, Clarendon Press, l c, p. 136; cf. p. 138.

> «Supuesto que la inteligencia está compuesta de materia y forma, no obstante, dado que existen muchas posturas que suponen lo contrario, será conveniente analizarlas. *La primera es la (teoría) de la composición de esse y forma; la segunda, la de esse y ente; la tercera que se compone de género y diferencia, o sea de formas, porque las partes de la definición son formas. La cuarta que se compone de lo que es y de aquello por lo que es. La quinta, que se compone de acto y potencia.* Y de esta manera piensan quienes suponen que la inteligencia está compuesta así de algo que no es materia y forma, y pareciera que todas estas posturas son verdaderas... »[30].

Bacon saca consecuencias de los fundamentos de cada opinión, que confuta sucesivamente, para concluir con la autenticidad de su posición inicial; pero no rechaza en modo absoluto aquellas fórmulas, más bien esta dispuesto a aceptarlas a todas, pero con la condición de que sólo indiquen una distinción de razón y no real, según un sentido muy amplio del término composición.

> « Hablando propiamente de composición, se componen así y no de otro modo. Sin embargo se suele extender el nombre de composición de modo que no sólo sean llamados componentes los que

[30] R. BACONIS, Op. cit., y. cit., p. 138. El mismo Bacon nos da alguna información sobre los correspondientes autores: en el I nombra al mismo *De Causis*, en el II Boecio, en el IV también a Boecio, en el V el *De Intelligentiis* (pp. 138-139).

> difieren en la esencia como materia y forma, sino que también se hable de composición a partir de los (componentes) que son diferentes sólo de razón, y así puede decirse que la inteligencia está compuesta con composición de esse y forma»[31].

Lo mismo se diga de las otras opiniones que defienden las composiciones *ex esse et ente, ex genere et differentia, ex quo est et quod est, ex actu et potentia*, salvo aquella de materia y forma, que es la única puesta por Aristóteles en el orden sustancial.

En este texto la posición de Juan de Rochelle regresa en la IV clase de opiniones, aquella de la composición de « quo est » y « quod est » y de la refutación de Bacon aparece que todos los defensores de estas opiniones quisieran entender y buscar alguna otra composición que contraponer en las sustancias espirituales a aquella de materia y forma, para los cuales, por lo tanto, los elementos de la misma composición deberían tener el mismo puesto y tener el mismo valor real de la dupla hilemórfica. Exactamente qué grado de realidad dieron a los principios mencionados, no es fácil determinar en general; se necesitaría primero conocer la naturaleza y el alcance del realismo de cada autor. Por ésto he dejado en suspenso la cuestión de si Rochelle haya realmente entendido el binomio « quod est » y « quo est » como para afirmar una composición de dos principios realmente distinguidos, en concreto, el uno del otro, como se tendría, según el corriente tomista hoy más común, entre el « suppositum » y la « natura individua ».

En fin, por cuanto concierne la composición real entre esencia y acto de ser nos parece que es necesario convenir en que se trata de una doctrina auténticamente tomista, que se ha preparado, o incluso también estimulado, por los esfuerzos precedentes; no está ligada a

---

[31] R. BACONIS, Op. cit,, ed. cit., p. 140.

ninguno de ellos ni puede ser presentada en directa continuidad con los mismos[32].

Como por las otras partes del sistema, y por esta principalemtne, se tiene que reconocer que estamos de frente a una « novedad » doctrinal, aunque el mismo Santo Tomás se esfuerza en ligarla a fórmulas y doctrinas anteriores: novedad de la cual Guillermo de Toque dio en el proceso de canonización del Santo Doctor el conocido

---

[32] También Santo Tomás da al « quod est » y al « quo est » el mismo sentido inmediato que nosotros hemos defendido, solamente agrega de su parte que lo binomio puede ser usado para significar otras composiciones, entre las que también se encuentra la de esencia y acto de ser. El texto es particularmente importante en cuanto hace referencia ciertamente a la posición del Canciller y la de Rochelle.

«Alii dicunt quod anima sit composita *ex quo est* et *quod est.* Differt autem *quod est* a materia, quia *quod est* dicit ipsum suppositum materia autem non habet esse, sed compositum ex materia et forma: unde materia non est *quod est* sed compositum. Unde in omnibus illis in quibus est compositio ex materia et forma, est etiam compositio *ex quo est* et *quod est.* In compositis autem ex materia et forma quo est potest dici TRIPLICITER. Potest dici *quo est* ipsa forma partis, quae dat esse materiae. Potest etiam dici quo est ipse actus essendi, scilicet esse... Potest *etiam* dici *quo est* ipsa natura quae relinquitur ex conjunctione formae cum materia» (In I *Sent.,* Dist. VII, q. V, art. 2, ed. Parm. VI, 79 b).

Más que de los latinos, el verdadero estímulo a la posición tomista en cuestión vino del Neoplatonismo árabe, y en particular de Avicena, aunque Santo Tomás en la continuación de su magisterio haya hecho padecer a sus primeras fórmulas de las interesantes modificaciones, en dependencia sea de la crítica que Averroes hace a Avicena, sea por un conocimiento más profundizado del Neoplatonismo a través de la lectura del *Elementatio Theologica* de Proclo, traducido en el 1268 por MOERBEKE. No excluyo que la posición de nuestro Autor señale un progreso en la precisión de los términos frente a la de Filippo, como consta ciertamente por cuanto concierne a la distinción entre el alma y las facultades. Mientras el Canciller según Dom Lottin afirma la identidad del alma y sus facultades (O. LOTTIN, *L'identité de l'ame et des ses facultés pendant el première moitié du XIII^e siècle.* « Rev. Neosc. de Phil. » 1934, pp. 196-197), Rochelle nos da una afirmación explícita de la distinción real (*Summa*, II Pars, c. I, pp. 217-220; cf. especialmente p. 218). Esta tesis en Santo Tomas supone la distinción real entre esencia y acto de ser, (I^a, q. 54, art. 3), pero de esto no sigue que ella sea también supuesta por el Franciscano, que en este caso más bien no recurre a la distinción de « quod est » y « quo est », sino sólo a la distinción entre « esse » y « operari ».

testimonio[33] y que, a partir de sus contemporáneos hasta nuestros días, no deja de suscitar nuevos e incansables opositores del Tomismo.

[33] « Erat enim novos in sua lectione movens articulos, *novum* modum et clarum determinandi inveniens, et *novas* reducens in determinationibus rationes ut nemo, qui ipsum audisset *nova* docere et *novis* rationibus dubia definire, dubitaret, quod cum Deus *novi* luminis radiis illustrasset, qui statim tam certi coepisset esse judicii, ut non dubitaret, *novas* opiniones docere et scribere, quas Deus dignatus esset *noviter* inspirare», (G. DE Toque), *Vita S. Thomae Aq*, c. 14 o Fontes vitae S. Thomae Aq. ", y Prümmer, p. 81.

LA GRACIA Y LA SANTIFICACIÓN*

R.P. Dr. Cornelio Fabro

La visión de la gloria no se da solamente al término de una preparación del intelecto por medio de la fe, sino que exige juntamente, y en un cierto sentido principalmente, la elevación y la purificación de toda el alma en sí, como naturaleza, de donde se funde como potencia próxima su ordenación a participar la vida misma de Dios en la visión bienaventurada, y se le otorgue como el derecho a esto. Todo esto adviene por una nueva y más propia participación de Dios que toca la esencia misma del alma y que es llamada la *gracia* por excelencia, o sea *gracia santificante*. Así, la gracia deber ser entendida como la suprema participación divina en el orden creado; por ella la divinidad, que compete a Dios de un modo esencial, es comunicada a la criatura de modo accidental. La gracia, a diferencia de todas las otras participaciones, debe concebirse como una participación formal de la misma Deidad en sí, como afirma San Pedro hablando acerca de los cristianos (2 Pe 1,4): "Es doble la felicidad o bienaventuranza del hombre, como ya se dijo. Una [es] proporcionada a la naturaleza humana, es decir, aquella a la cual el hombre puede llegar a través de los principios de su naturaleza. Otra, por el contrario, es la bienaventuranza que excede a la naturaleza del hombre, a la cual el hombre puede llegar sólo por el poder divino, *según una cierta participación de la divinidad* de acuerdo a los que se dice en 2 Pe 1,4, que por Cristo fuimos hechos partícipes de la naturaleza divina"[1].

---

* El presente texto está tomado de *"La nozione metafisica di partecipazione"*, Torino 1963, pp. 303-307.

[1] Santo Tomás de Aquino, *S. Th.* I-II, 62, 1. Ver también II-II, 23, 1; ibid, a. 2 ad 1; III, 2, 10 ad 1 (diferencia entre gracia y Encarnación: "La gracia que es un accidente, es una cierta semejanza de la divinidad, participada en el hombre. Mas por la encarnación no se dice que la naturaleza humana participó alguna semejanza de la naturaleza divina, sino que se dice que se ha unido a la misma naturaleza divina en la persona del Hijo. Ahora bien, es mayor la realidad misma que una semejanza suya participada.")

"Y puesto que la gracia está por sobre la naturaleza humana, no puede darse el que sea sustancia o forma sustancial, sino que es forma accidental de la misma alma. *Pues aquello que está sustancialmente en Dios se da* [fit] *accidentalmente en el alma que participa la bondad divina [...].* Por ende, según esto *ya que el alma participa imperfectamente la bondad divina, la participación misma de la bondad divina, es decir, la gracia, tiene ser en el alma de modo más imperfecto a como el alma subsiste en sí misma; no obstante, es más noble que la naturaleza del alma, en cuanto es expresión o participación de la bondad divina: mas no en cuanto al modo de ser."*[2] "*... La luz de la gracia, que es participación de la naturaleza divina*"[3] "*La gracia* no es otra cosa que *una semejanza participada de la naturaleza divina según aquello de 2 Pe 1, 4:* nos han sido concedidas las preciosas y sublimes promesas, para que os hicierais partícipes de la naturaleza divina"[4]. Por la gracia santificante el alma "se hace partícipe del Verbo divino y del Amor procedente, de modo que pueda con libertad conocer verdaderamente a Dios y amarlo rectamente", de tal manera que queda en su poder el "gozar de la Persona divina y usar de su efecto"[5].

---

[2] I-II, 110, 2 ad 2.

[3] I.II, 110, 3.

[4] III, 62, 1.

[5] I, 37, 1. El punto de partida de la especulación teológica en torno a la participación propia en la Divinidad, que nos viene a través de la gracia, es la enérgica expresión de San Pedro (2 Pe 1, 3-5):*Pues su divino poder nos ha concedido cuanto se refiere a la vida y a la piedad, mediante el conocimiento perfecto del que nos ha llamado por su propia gloria y virtud, por medio de las cuales nos han sido concedidas las preciosas y sublimes promesas, para que por ellas os hicierais partícipes de la naturaleza divina, huyendo de la corrupción que hay en el mundo por la concupiscencia.* MUNDHENK (o.c., p.12, nº 74) atestigua una expresión similar en [Flavio] Josefo (*Contra Apión*, I, 232): *compartir la naturaleza divina*, y remite a Heb 12, 10, observando que el texto de la Vulgata (*in recibiendo santificationem eius*) deja de lado la noción de participación. BERNHART habla ciertamente de una "hellenistische Denkweise" (*Die philosophische Mystik des M. A.*, Manchen 1922, p. 252, nº 29).

La doctrina paulina de la salvación por Cristo y de la inhabitación del Espíritu Santo en el alma fiel dan un contenido definitivo y realista a la expresión de San Pedro. Se dice que el fiel es [*partícipes del Espíritu Santo*] (Heb 6,4; 12,8); y todos los cristianos son llamados [*partícipes de una vocación celestial*] (Heb 3,1).

La gracia, justamente porque es una participación, permanece siempre en el orden finito y creado, y en esto aparece siempre unida a una "degradación" (una "semejanza") respecto a la plenitud con la cual la Divinidad se posee a sí misma, o se ha comunicado a Cristo en el misterio de la Encarnación[6].

Junto a la gracia, que es dada "per modum naturae", son infundidas en el alma las *virtudes sobrenaturales*, por las cuales ella puede realizar las obras saludables y meritorias de vida eterna, así como en el orden natural son dadas, junto a la naturaleza, las potencias proporcionadas al logro del fin natural. "Las virtudes infusas disponen al hombre de un modo más alto y en orden a un fin más elevado; por lo que es también necesario [que dispongan al hombre] en orden a alguna naturaleza más alta, esto es, en orden a la naturaleza divina participada, que es llamada *luz de la gracia*, según lo que se dice en 2 Pe 1, 4; y según la acepción de una tal naturaleza se dice que somos regenerados como hijo de Dios [...] Así como las virtudes adquiridas perfeccionan al hombre para vivir según lo que corresponde a la luz natural de la razón, así las virtudes infusas perfeccionan al hombre para caminar según conviene a la luz de la gracia"[7].

Las virtudes teologales infusas no competen al hombre más que por participación. "Puede atribuirse alguna naturaleza a alguna cosa por dos modos: de una manera, esencialmente, y de este modo estas virtudes teologales exceden la naturaleza del hombre; de otra manera, participativamente, así como el leño encendido participa la naturaleza del fuego, y de este modo en cierto sentido el hombre se torna partícipe de la naturaleza divina. Así, estas virtudes convienen al hombre según la naturaleza participada"[8].

Esta admirable exposición* genérica vale luego en particular para toda la expansión de la vida sobrenatural por medio de las virtudes teologales y de los dones del Espíritu Santo, en cuanto se trata de una asimilación a la

---

[6] Cf. III, 2, 10 ad 1; *Comp. Theol.*, c. 215.

[7] I-II, 110, 3.

[8] I-II, 62, 1 ad 1.

* *suggestione* en el original [N. del T.]

vida íntima de Dios, por lo que el alma se encuentra bajo la inmediata irradiación de las Personas divinas: "La caridad... es una cierta participación de la caridad infinita que es el Espíritu Santo"[9].

Finalmente, por la comunicación de los *dones del Espíritu Santo* el alma alcanza, en cierto modo, las condiciones mismas de vida de la patria celestial. Ciertamente aquello que propiamente hay de sobrenatural en las virtudes infusas, aún las teologales, es la sustancia del hábito, es decir, el fin y el objeto, mas no todavía el *modo de obrar*, que permanece aun "según la condición humana" (*In II Sent.* Dist. 34, q. I, a. 3; cf. I-II, 68, 1). Los dones vienen a ser así la terminación y el prolongamiento normal, y necesario, de las virtudes infusas, y la intensidad de la vida espiritual se acrecienta a partir de las virtudes y en camino hacia un predominio de los dones, como aparece en los grandes santos. De esta manera los dones son la participación suprema de la Divinidad, a la cual llega el alma sobre la tierra: a través de ellos el alma se ordena a Dios del modo más inmediato que aquí en este mundo es posible (*In III Sent.*, dist. 34, q. III, a. 2, qla. 3, sol. 1). Mientras que en la vida natural las potencias apetitivas y operativas están sometidas al imperio de la razón, en la vida sobrenatural a través de la infusión de los dones es el Espíritu Santo que habita en el alma quien se vuelve el principio y la regla de la vida del alma, y ésta, de su parte, replegándose cada vez más al interior de sí, se hace más dócil y sensible a cada movimiento del "Dulce Huésped", casi como por una asimilación y pasión inmediata a las cosas divinas.

Ellos, los dones, abrazan todos los aspectos de la vida humana, tanto práctica como especulativa; y después de haber introducido, casi de un modo experimental, al alma en los secretos de la vida sobrenatural sobre la tierra según una cierta participación, son ellos mismos los que, alcanzando su pleno desarrollo en la patria del cielo, concurren a dar al alma la posesión perfecta y la expansión plena de la regla divina, "cuando el hombre está totalmente sometido a Dios"[10]. La admirable teología tomista de los dones no es más que el tentativo de sondear y relatar las secretas operaciones del Espíritu Santo en las almas, que aquí en este mundo por

[9] II-II, 24, 7.

[10] I-II, 68, 6.

un contacto inmediato ya gustan anticipadamente el modo de vida que tendrán en la posesión definitiva de Dios según una participación plena.

NO COMETER ACTOS IMPUROS*

R.P. DR. CORNELIO FABRO

El sexto mandamiento está anclado, al igual que los precedentes, sobre la *justicia*, que es el fundamento del vivir humano según la razón. En este mandamiento incluso pareciera que la justicia asume una plenitud de formas y una intimidad espiritual que los otros mandamientos preparan y bajo otros aspectos suponen y despliegan, puesto que es en la práctica de la castidad cristiana que el hombre se puede dirigir con amor filial a Dios, obtiene una comprensión superior del prójimo, y se mira con dignidad a sí mismo. Si los otros mandamientos hacia el prójimo alcanzan una esfera particular de deberes, el sexto mandamiento recuerda a nuestro orgullo, tal vez más que todos los otros, la miseria sin límite de un espíritu herido que vive dentro de un cuerpo asaltado sin descanso por las llamas de la concupiscencia. Sólo la teología abre un tenue resplandor sobre esta herida profunda e inexplicable, con el dogma del pecado original, y la llama con San Pablo el "incentivo[1] del pecado".

Dios había creado al hombre íntegro en la armonía de los sentidos y en la plena posesión de su espíritu, dotado de vida inmortal y revestido de gracia: el vestido luminoso e incorruptible de la inocencia mantenía a Adán y Eva en pureza virginal bajo la mirada de Dios. Pero ellos desobedecieron y, vueltos rebeldes a Dios, sintieron inmediatamente en sí la pena de la rebelión del sentido y corrieron al vano reparo de las hojas, vana se tornó la vida que tuvo fatigas, llanto y muerte y el destino de las hojas que el viento arrebata y amontona en el barro.

La herida de la concupiscencia no se quita ni siquiera con el Bautismo que nos da la gracia, ella queda en el alma como el signo de una libertad que ha fallado a la cita con el Absoluto. Es a partir de este punto humillante y doloroso que para la mayor parte de los hombres se inicia la reflexión sobre la existencia, es doctrina de Santo Tomás el que "la infección de la

---

* Tomado de C. FABRO, *Momenti dello spirito, II*, Assisi 1983, 219-223 pág. Estas reflexiones fueron escritas originalmente en 1953.

[1] En el original *fomite* [N. del T.].

culpa original aparece especialmente en los movimientos de la pasión impura, los cuales no están sujetos a la razón"[2].

He aquí la primera burla y la primera bofetada de Satanás, envidioso de la belleza que resplandecía en el primer hombre: la concupiscencia es la infección congénita que turba y sacude no sólo el organismo psico-físico sino también el entero ámbito de la conciencia con aquellos cimbronazos y oscilaciones pavorosas que hacen gemir a los santos y enloquecer a los pecadores.

La segunda bofetada, y tal vez la más peligrosa, es aquella que el hombre se da a sí mismo cuando se deja estrechar gradualmente por la seducción sutil y constante, por las impresiones sensuales, por los afectos prohibidos, por las complacencias lascivas, por las imaginaciones turbias que exigen la satisfacción de los sentidos. No hay sendero de la vida que no tenga sus lazos, ni manifestaciones del espíritu –desde el arte hasta la mística (o más bien la pseudo-mística)- que no tengan al acecho el demonio del mediodía: no hay edad ni condición social que dé la incolumidad ante la mordedura de esta serpiente.

La tercera bofetada proviene del ambiente social. Los excesos de las pasiones juveniles, la infracción del vínculo conyugal, las mismas degeneraciones más inconfesables no son una invención moderna. En efecto, leemos en la Sagrada Escritura que Dios se arrepintió de haber creado al hombre, porque la carne había corrompido todos sus caminos (Gen 6,12); por esto desencadenó el diluvio y sumergió en una lluvia de azufre y fuego a Sodoma y Gomorra. No obstante, hubo también en el paganismo épocas de sanas costumbres –como aún hoy las encontramos en los pueblos más primitivos-, y además incluso en medio de tantos excesos había espíritus rectos que tenían la mirada dirigida a lo alto; San Agustín alaba a los antiguos filósofos, quienes, con riesgo de la propia vida, desaprobaron las indecentes mitologías dirigiendo el ánimo al único Dios verdadero, padre de los hombres y espíritu purísimo[3].

Mas hoy esta aristocracia del espíritu se torna cada vez más rara, los enormes progresos de la técnica eliminan con las distancias materiales y sociales también aquellas espirituales, y por primera vez en la historia de la

---

[2] *S. Th.* I-II, 82, 4, ad 3.

[3] *De civitate Dei*, II, 7.

humanidad las masas se presentan notoriamente como factor decisivo. Y detrás de la masa, en la multitud anónima, cada uno puede esconderse y difícilmente puede liberarse. Más que de la opinión pública en la cultura y en la política, es preciso temer la opinión pública en el campo de las costumbres: conciencias que se baten – o dicen batirse - hasta lo último por convicciones culturales o políticas opuestas, luego en la vida privada siguen los mismos cánones del más sucio hedonismo. Es el tejido más delicado de la vida humana que aquí queda dañado, aquello de lo cual el Estado y la familia son los primeros responsables y no se diga que la primera culpa debe ser atribuida a la prensa, al cine, a la radio ni [...] a la televisión. El Estado tiene el deber de la vigilancia sobre cuanto se ofrece al público, y la ley defiendo la buena costumbre cívica, basta aplicarla sin temores ni fingimientos. Pero ninguno está obligado a comprar periódicos, revistas o novelas, ni a ir al cine, ni encender la radio. Es inútil por tanto imprecar a los tiempos, cada uno es responsable de aquello que lleva a la balanza.

El hábil empresario y el opulento productor conocen su público y lo espolean como a una bestia, lo estafan quitándole una fortuna, mientras le sirven el heno de tramas y escenas perversas que se contradicen con los principios más elementales de la costumbre y la dignidad cristiana. Pero no se puede uno esconder en el público, ya que el público en la vida del cristiano no existe, estamos yo, tú, está cada uno de nosotros, y cada padre es responsable de aquello que ven, sienten y leen los propios hijos. La obra del sacerdote y del educador debe necesariamente fracasar o reducirse a proteger pocas almas elegidas, cuando fuera de la Iglesia delira sin ningún control la confusión de los sentidos.

Ilustres familias y pueblos enteros han desaparecido, y otros están en trance de desaparecer, porque el vicio ha arruinado la linfa vital. La misma institución del matrimonio, elevada por Cristo a la dignidad de sacramento, parece que no logra más frenar el cálculo del placer prohibido. Los esposos no saben más encontrar en el prodigio de un nuevo ser, en la sonrisa de los propios niños, en el palpitar generoso de la propia sangre renovada, la alegría y la razón principal de la propia unión.

En toda esta ardua y humillante materia se halla de pie la Iglesia con sus maternales exhortaciones y con la eficacia de sus medios de santificación. La disciplina exterior debe estar sostenida con la elevación de la vida interior. Por esto la Iglesia recuerda al hombre el haber sido creado a imagen de Dios y elevado mediante el Bautismo a la dignidad de hijo

adoptivo, de modo que según la enseñanza de San Pablo el cuerpo mismo se vuelve templo vivo de la divinidad y habitación del Espíritu Divino. En consecuencia, nadie, casado o célibe, puede abusar del cuerpo propio o del ajeno bajo ningún pretexto y de ningún modo, ya que nuestro cuerpo es elemento de nuestra personalidad y está unido en el destino final de gozo o de tormento con la suerte final del alma. El cristiano de hoy debe defender palmo a palmo su fe, debe atrincherarse intransigente detrás de los bastiones de la fe y dispersar los sofismas que lo quieren confundir.

El catolicismo en conformidad con el Evangelio exalta y recomienda la castidad perfecta, pero bendice también – como hizo Jesús en Caná – el matrimonio para que sea santo también él, y brinde a la Iglesia en el temor de Dios nuevos hijos. Pero antes del matrimonio y fuera del matrimonio, nada se consiente a nadie en esta materia. El cristiano, no obstante, en esta lucha no está solo, tiene de su parte la misma omnipotencia divina.

Contra los estímulos de la naturaleza corrompida la Iglesia aconseja el ejercicio de la oración y la práctica frecuente de los sacramentos, ellos son los contrafuertes de la defensa espiritual, pero sobre todo son las fuentes de energía sobrenatural para la lucha contra las provocaciones de la carne. La oración, según la piedad católica, no debe ser un mero convencionalismo de fórmulas hechas, santurronería o superstición, sino ferviente y humilde imploración al Padre celestial con la mediación de su divino Hijo Jesucristo, y con la intercesión de su purísima Madre, la Virgen María. Pero a la oración la piedad católica une como medio indispensable la frecuencia de los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía, que nos renuevan en el interior y nos comunican la Sangre de Cristo.

Ningún medio supera la eficacia de estos sacramentos que tienen el misterioso poder de sosegar la carne y encender el espíritu en confidente alegría.

Finalmente, como medio de desinfección espiritual contra los efluvios de una civilización en putrefacción, la Iglesia propone a sus hijos el recuerdo de las verdades inmutables de nuestro último destino: la muerte, el juicio, el infierno y el paraíso. Es necesario ser inmensamente necios y extremadamente perversos para no sentir el escalofrío de la incógnita de este anochecer, se puede decir que el pulso de la vida espiritual - tanto en cada individuo como en una época – depende del modo como se siente el ritmo del tiempo y del acercarse de la muerte. Para cada uno de nosotros ella es el espejo que nos refleja en la eternidad. Quien piensa realmente en

la muerte frente a Dios, no puede bromear con la vida; no puede entregarse a la carne y divertirse alborozado en el "momento", cuando la eternidad está siempre a la expectativa. El temor que hoy los hombres tienen de la muerte es de naturaleza pánica, animal, no cristiana, se teme el fin del tiempo, no aquello que luego se espera; porque no se cree más verdaderamente en Dios, no se piensa en la muerte. Y el látigo del pensamiento de la hermana muerte y del juicio de Dios nos vale la paz más sabrosa y la victoria más gozosa de esta triste existencia. No hay duda que la práctica de la castidad está entre las cosas más arduas, y la lucha más generosa no está exenta de caídas y heridas, y exige una particular asistencia divina. Pero el precepto de la castidad no cambia y se yergue frente a los siglos como la medida de la vocación divina ofrecida al hombre. Y con todo, por una extraña paradoja, la sugestión del mal puede volverse mínima y desaparecer completamente incluso por un largo tiempo, cuando una grande y noble pasión se posesiona del alma. La dedicación absoluta a la propia misión científica, religiosa o social, un afecto puro y sublime, el mismo genuino y bien entendido orgullo humano de no querer desaparecer como polvo, logran recrear en muchas conciencias el éter puro de la vida del Paraíso.

Nada vale aquí abajo tanto como el encanto de una adolescencia intacta y una virilidad casta y el hombre que de este modo se acerca a Dios gusta el sabor escondido de las cosas divinas y gravita por un dulcísimo peso en la esfera de la infinita luz que sólo Él aquí abajo tiene el don de comunicar a cuantos se atormentan en el fondo del valle.

De esta manera el sexto mandamiento, "no cometer actos impuros", mientras por un lado tanto nos humilla en el temor saludable de nuestra fragilidad, contiene sin embargo la más audaz promesa y el regocijo de la alegría esencial que Cristo anunció en el Monte de las Bienaventuranzas: *Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios.*

Traducción: *P. Ricardo Clarey, I.V.E.*

EVANGELIZACIÓN: PECADO Y CONVERSIÓN*

R. P. Dr. Cornelio Fabro

El mensaje de la salvación, y por tanto de la esperanza y de la alegría, es traído a los hombres de la tierra por los Ángeles: un Ángel se aparece a Zacarías para anunciar la concepción de Juan, el Ángel anuncia a la Bienaventurada Virgen Maria que será madre del Hijo del Altísimo y salvador del mundo, el Ángel ilumina y consuela a José... y conforta a Jesús en la agonía del Huerto.

Los Ángeles vienen del cielo, mensajeros de la divina verdad y misericordia, para volver a encender en el hombre la luz y la esperanza de huir a los espirales de la desesperación que sube desde el pantano del mundo: de las alucinaciones de sus vanas filosofías, de las ilusiones de las ciencias humanas, físicas o antropológicas cualesquiera que fuesen, de los tormentos manifiestos y solapados de las pasiones, de los obstáculos y vilezas – y parece a veces que paradójicamente son propiamente estas el obstáculo principal a la eficacia de la divina gracia en las almas –que retiene en el mismo lugar e impide arrojarse a cuantos han prometido seguir a Cristo y militar bajo el estandarte de la Cruz. Y he aquí que los ángeles, mensajeros del mundo por venir y de una Vida eterna sin muerte ni dolor, han abierto al hombre la ventana desde la cual irrumpe al alma el rayo que vence toda tiniebla. Y el primer paso de la fe es la conciencia, es decir, la aceptación de esta verdad que trasciende todo sentido y razón y que al mismo tiempo da sentido, a la luz de la fe, a cada cosa e ilumina a cada razón. El ángel por lo tanto no es un ser extraño a nosotros; el ángel bueno es el confidente de Dios que se torna el amigo del hombre, el garante de la misericordia divina, una luz cristiana y una certeza de que Dios no ha abandonado al hombre. La historia universal en grande – ayer como hoy - y la historia en particular de cada uno en pequeño- también

*El texto original ha sido publicado en el libro " Momenti dello Spirito", Assisi 1983, 246-250.

ella ayer como hoy- no son más que pruebas lacerantes de que el hombre no puede salvar al hombre.

Nosotros los cristianos, para fortuna nuestra, tenemos el Evangelio y las vidas de los santos, las palabras de Cristo y el ejemplo de amor y de sangra de tantos verdaderos y verdaderas servidores suyos, para iluminarnos. Pero esta luz parece ser hoy ofuscada por tantas aspiraciones e instancias mundanas que están en las antípodas de la penitencia que Cristo pide a sus discípulos *Si no hacéis penitencia todos igualmente pareceréis* (Lc 13,3). El proyecto "hombre" a partir de que ha sido dejado en las manos de los hombres no logró tener sentido alguno: se deshace en los infinitos aturdimientos de las pasiones públicas y privadas, se disuelve en el humo de las vanidades y en la desesperación de las generaciones arrastradas en los torbellinos de las ideologías y de las contiendas por la hegemonía de la verdad y de la libertad.

Esta atracción por el error y por la falsedad, por las opiniones extravagantes y las satisfacciones ilícitas, es el pecado; ella constituye al mismo tiempo la raíz y el fruto del *pecado*. Lo ha anunciado el Ángel, y el Evangelio no tiene sentido, se resuelve en una fábula, sin el trasfondo oscuro del pecado: como ha hecho el pensamiento moderno que ha reducido el pecado a la simple privación o negación que es propia de la conciencia finita (Kant), substrayéndolo a la lucha entre la verdad y libertad que Dios ha propuesto como prueba al hombre. El Ángel en cambio anuncia a Zacarías que Juan *será colmado por el Espíritu Santo y convertirá a muchos de Israel al Señor su Dios... para preparar a Dios un pueblo bien dispuesto* (Lc 1, 15-17). Es decir, el Reino de Dios comienza con la "conversión del corazón", que es un cambio radical de horizonte que implica muerte y mortificación: pero es en este horizonte, querido por la misericordia divina, que se consumará el juicio último de la historia y se aplacará el fragor de las pasiones y el llanto de las generaciones. El juez será el mismo Salvador del cual el Ángel asegura a María que *será llamado Hijo de Dios* (Lc 1,36).

No al azar entonces, las primeras palabras de Cristo al iniciar su ministerio, conservadas por Marcos, anuncian la salvación como "proyecto penitencial" de toda la persona, en el cuerpo y en el espíritu: *El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cercano, haced penitencia y creed en el*

Evangelio (Mc 1,15). Por tanto, la penitencia es consustancial con el proyecto divino de la salvación o también, para expresarnos con un compromiso más directo y existencial, la penitencia es la contemporaneidad con la verdad que salva y que los santos han llamado y practicado como la imitación de Cristo. He aquí la "buena Noticia" que en este pasaje el evangelista llama el Evangelio del Reino de Dios: es un *agere contra*, como dirá San Ignacio de Loyola, contra el enemigo exterior que es el mundo, contra el enemigo interior que somos nosotros mismos y para cada uno el propio yo, y contra el enemigo a la vez interno y externo –porque brinda una ayuda poderosa a los dos precedentes- que es el diablo, el adversario de Dios y del hombre desde el inicio de la historia, el príncipe de este mundo, que será derrotado sólo con el fin y el juicio de la historia.

Si bien la expresión puede parecer tosca y paradójica, se puede y se debe decir que "la aceptación de la realidad del pecado" es la puerta de ingreso al Reino de Dios, es decir, al proyecto misericordioso de Dios para la salvación. Hay misericordia para ofrecer donde hay miseria para socorrer y curar, y la primera miseria, que devela el dolor de cualquier otra miseria, es el pecado. En este contexto de dolor y de turbación, que es la condición primaria para advertir la necesidad de la salvación, la aceptación de la realidad del pecado se torna el descubrimiento del dolor y del amor: "En el amor... gozo... en el dolor" –escribía Gema Galgani (Carta 103), despedazada por el mal que la llevará a la muerte. Y es el alma inocente de Gema Galgani –como los grandes místicos que ven en el mundo de la santidad de Dios el abismo de mal de la criatura pecadora- quien describe en las Cartas al P. Germano y en los Éxtasis la confusión por sus pecados: tiene "el corazón colmado de pecados" (Carta 7), "los pecados son muchos cada minuto" (Carta 8), tiene "el corazón todo lleno de pecados" y ha "agregado pecado tras pecado" (Cartas 15 y 16), hasta llamarse "ceniza de pecado: dígalo a todos" (Carta 112). Y en los Éxtasis se profesa "gran pecadora" y "cargada de pecados" (pp. 8, 18, 22): "todos los días de mi vida siempre he pecado" (p. 78), "toda llena de pecados" (p. 31), ha hecho "...tantos pecados como el palpitar del corazón" (p. 49), y se desanima al ver el "cuadro horrible" de su alma (p. 238). Y leemos al mismo tiempo la confesión sorprendente: "Es prácticamente una gran fortuna para mí haber nacido pecadora" (p. 103). Y a ella como a Santa

Teresa de Ávila, Dios le muestra el lugar que "habría ocupado en el infierno" (Carta 57) y reconoce que "el lugar de los Santos no es para mí" (Carta 21 bis).

En el diario del lunes 20 de agosto (1900) este sentimiento parece forzar todo límite: "Esta tarde, como suele sucederme muchas veces, me han venido a la mente todos mis grandes pecados, pero con tanta enormidad, que he debido hacerme fuerza para no llorar fuerte: sentía por todo esto un dolor tan vivo, como nunca lo había experimentado. El número de ellos sobrepasaba mi edad y mi capacidad: pero, y esto me consuela, he probado por ellos un grandísimo dolor, que quisiera que este dolor nunca se borre de mi mente y nunca disminuya. ¡Dios mío, hasta dónde ha llegado mi malicia!" (p. 203).

¿Qué significa esta pesadumbre de los santos sobre los pecados que, por lo que a nosotros parece, ni siquiera han cometido, mientras que nosotros permanecemos casi impasibles después de haberlos cometido? Aquí está, en esta advertencia del mal congénito a nuestra naturaleza, del pecado que está siempre al acecho en el umbral de la conciencia, aquello en lo que consiste el sentido cristiano de la infinita miseria potencial y real de nuestra condición. Aquí queda derrotada toda psicología que pretenda explicar la libertad como perfecta antinomia del obrar en la transparencia de los motivos que están en posesión de la razón: una dolorosa y dañina ilusión. La verdadera libertad está en otro lado.

La libertad cristiana es aquella que se trasciende en Dios al implorar su ayuda y su gracia: es el "fruto", propiamente, de la conversión del corazón. "Libertad" es en su concepto primario la capacidad que tiene el hombre de disponer de sí y de darse aquella fisonomía moral que él proyecta con el plan de la propia vida, que es la elección de la vocación. En efecto, para el cristiano libertad y verdad van juntas y se pertenecen como lo cóncavo y lo convexo, y se espejan una a la otra. Por esto Cristo ha proclamado que *la verdad os hará libres* y que *seremos verdaderamente libres solamente si el Hijo nos habrá liberado* (Jn 8,32.36). Y por esto el Apóstol llama a la vocación del cristiano una invitación de libertad: *Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad* (Gal 5,13), una invitación de honor y de consuelo, pero también de responsabilidad en las inseguridades de oscuros y secretos mensajes que esperan a todo cristiano en la prueba. Y es en este

punto donde las almas profundas, como son los santos, "ven" la infinita esperanza con el temor de la propia fragilidad: la "ven", es decir, la sienten en lo íntimo de sí por una especial iluminación de Dios, por un toque interior de la gracia divina que hace estremecer al alma frente a la santidad de Dios y la colma de espanto y de dolor ante la bondad misericordiosa de Dios. En la Biblia Dios se presenta al hombre como Padre amoroso, que se inclina sobre su criatura para pedirle fidelidad y amor en espiritual e íntima unión esponsalicia. Y Jesús, el Verbo hecho carne e inmolado en la Cruz por el hombre, se ha abierto las venas[1] -como dice Santa Catalina- para lavar con su Sangre el pecado cometido por nuestra libertad, la cual, al pecar, se pierde a sí misma y se vuelve esclava de la criatura.

Hay que estar atentos a no abusar de los términos: la libertad no es precisamente un misterio, ella es la realidad más obvia y resplandeciente puesto que la libertad se da en la presencia esencial que tiene el yo a sí mismo. Este es el punto de partida y permanece de todos modos el punto de partida, una posibilidad siempre abierta de rescate y de salvación. Pero la libertad se debe actuar y conservar en la tensión infinita de la independencia originaria, y esto es posible –esto nos lo enseña la realidad del mal y del pecado dentro y fuera de nosotros- *solamente* en unión con Dios, con el "*complementum spiritus*" que nos da Dios, con la efusión misteriosa y dulce de su gracia.

El pecado es un misterio, *mysterium iniquitatis*; también la gracia es un misterio, *mysterium amoris*; pero no es un misterio nuestra voluntad que peca, nos lo atestiguan los santos: "Aquello que me afligía, escribe una vez más sobre sí misma la *pobre Gema* en la Autobiografía, era el no poder amar a Jesús como hubiese querido; me preocupaba por no ofenderlo, pero mi mala inclinación al mal era tan fuerte que sin una gracia especial de Dios habría caído en el infierno" (p. 256).

He aquí porqué el "sentido del pecado" consolida en el cristiano los contrafuertes de la luz, brinda luminosidad y conforto en el arduo camino de la existencia entre las insidias groseras y sutiles de las dudas y de las pasiones.

Traducción: R. P. Lic. Ricardo Clarey.

---

[1] *svenato* en el texto original [N. del T.]

EL CONSUELO DE LA MUERTE*

R. P. Dr. Cornelio Fabro

Como homenaje a la ejemplar muerte del Siervo de Dios Juan Pablo II, publicamos esta reflexión profunda y sumamente emotiva del P. Cornelio Fabro, con ocasión de la última enfermedad y la muerte de otro Vicario de Cristo, el Beato Juan XXIII en 1963. Las notables semejanzas entre la partida a la casa del Padre celestial de parte de estos dos Pontífices, gigantes en la fe y en la caridad pastoral, son dignas de destacar, y justifican la lectura de este hermosísimo texto.

El significado de los términos de la vida, de su inicio y de su fin, no se da definitivamente sino que se extiende en su fluir. Y solamente se puede hablar de significado, no propiamente de experiencia o de cualquier forma de aquel contacto vivo e inmediato que nos da el ser y su presencia. El nacimiento y la muerte, en cambio, están más allá de la existencia, son su antes y su después, aunque no cualquiera sino en un modo inefable; y el hombre escruta, desde los inicios de su aparición en el mundo, su enigma. Mas cualquier cosa que pueda decir o pensar alguna vez, y más allá de cuantas cosas pueda el hombre saber acerca del nacer y del morir, el nacimiento y la muerte están allí, como baluartes insuperables para su pensamiento.

La vida está en su devenir, en su hacerse, en el acrecentarse y constituirse de sus funciones, en las conquistas de su avanzar en el tiempo: nacimiento y muerte, en cambio, no llegan a ser sino que son. A ellos compete el ser admirable y terrible de Parménides, aquel que es antagonista de la nada y siempre está cercano a él. El nacimiento afirma que la nada ha sido superada, la muerte proclama o querría proclamar que aquella nada no ha sido de ninguna manera vencida, sino que ha caminado siempre junto con el existente y que el hombre no era el "custodio del ser" o su "casa" habitual, sino un huésped de paso y un itinerante esencial. Importa poco que el hombre viva poco o mucho, bien o mal, feliz o

---

* El texto original es "Il conforto della morte", *Momenti dello spirito*, II, Assisi 1983, 408-420.

infeliz...: la balanza del ser no se pierde en menudencias de valores empíricos. Para cada vida que se abre con el nacimiento y se cierra con la muerte se presenta el misma problema: ¿qué es el ser del hombre? Y por tanto: ¿qué significa para el hombre vivir, gozar, amargarse y obstinarse, odiar y amar, esperar y desesperar...? ¿Cómo se diluye o intensifica este hilo misterioso del tiempo que nos estrecha fuertemente y nos disuelve en su irresistible avanzar hacia la entrada de la muerte?

La literatura y la filosofía contemporánea han retomado el tema de la muerte con un empeño que no había vuelto a aparecer después del ocaso del pensamiento clásico: los mismos moralistas ingleses del Setecientos, tan pródigos en los análisis de las estructuras de la conciencia, han olvidado casi completamente la muerte, deudores también ellos, junto con toda la tradición racionalista de Occidente, del identificar el ser con la existencia. De este modo las instancias del nacimiento y de la muerte son empujadas a los bordes de la vida y se desvanecen en la niebla de lo irracional que no nos pertenece y de lo cual no vale la pena ocuparnos y preocuparnos. Hombres de acción y cuantos han escapado de la esfera del espíritu para darse a lo que Kierkegaard ha llamado la categoría de lo "demoníaco", no sienten más el problema de la muerte: si son filósofos, se envuelven con la vacía determinación del no-ser y la esperan en paz como se espera el fin de un espectáculo que no puede ser eterno, y que incluso es bueno que no lo sea. Lo esperan en paz –así dicen al menos los discípulos de Spinoza y cuantos "el alma con el cuerpo muerta tienen"–, como se espera el huésped inevitable, el término de un día, el caer de un fruto, el avanzar vespertino de las tinieblas. Es tarea de la filosofía esperar la muerte con corazón tranquilo y tenderle la mano, incluso acoger con grato ánimo la oscura visitante: los mitos y los ritos de las religiones velan el sentido de este destino del cual la filosofía pretende haber encontrado el "lugar propio", es decir, la indiferencia de ser.

El filósofo (entendemos aquel moderno que identifica el ser con el tiempo y la vida con la historia), quiere por tanto desterradas tanto la esperanza como la desesperación: el nacimiento contiene por sí solo toda la vida como el principio, y la muerte la contiene entera también ella como el fin. Nada existe en el nacimiento y en la muerte que pueda asumir un significado propio: mientas nace, el hombre *ya* es y no le interesa la muerte, y mientras muere, justamente en el instante que ha

muerto, es decir, apenas la muerte es, él *no es más* y la vida no le puede interesar más. La esencia de la *mors philosophica* [muerte filosófica] es no tener esencia, pero no en abstracto sino desde el interior de la concretez de la existencia más actual: es decir, no se trata simplemente del no-ser, de cualquier cosa que sea, o del terminar de cualquier vida o de cualquier espectáculo, sino del autentificarse del hombre en su finitud y del "retorno" realizado de su conciencia, que en la muerte sella el principio con el fin. En la antigüedad el hombre pensaba retornar con la muerte al seno de las fuerzas originarias de la naturaleza, de la luz o del fuego, y sobrevivir de algún modo mediante el retorno en armonía con el Todo; en la concepción moderna las conciencias singulares son las luces que se encienden y se apagan en el correr del tiempo y en el acercarse de los eventos, y sería un contrasentido proyectar una vida y una supervivencia fuera del contexto de la experiencia en el espacio y en el tiempo del cual la conciencia es el principio, el medio y el fin.

La conciencia, para la filosofía moderna, no puede experimentar más que a sí misma, y ella no se puede dar cada vez más que en las coordenadas de espacio y tiempo que determinan su ser primario, es decir, la posibilidad originaria de su aparecer. Si el ser es el tiempo, el hombre es el existente en el tiempo, como el ser para el tiempo, y la temporalidad es su esencia. Decir que el hombre es un ser-para-el tiempo es ciertamente distinto que decir que el hombre es solamente un existente en el tiempo: existen en el tiempo todos los seres de la naturaleza por lenta o rápida que sea su evolución, desde las rocas milenarias hasta los insectos más efímeros y las últimas partículas nucleares cuya duración es tan mínima como para escapar hasta ahora a cualquier experiencia; existe en el tiempo también el cuerpo del hombre en su desenvolverse y en la parábola más o menos caprichosa de su vida. Existir en el tiempo es desplegarse y discurrir en el tiempo de modo de constituir el tiempo, o sea, su articularse como cantidad de duración. También aquí obviamente se puede hablar de nacimiento y muerte, pero es necesario entonces entender estos términos en un sentido bien diverso de aquel con el que se aplican a la conciencia, es decir, al principio que se inserta por su cuenta en el tiempo y es capaz de vivir el drama de sus contracciones. Así pues, en la esfera infraconsciente se trata más de generación y corrupción que de nacimiento y de muerte: nacimiento y muerte pertenecen en sentido

propio a los seres que tienen y dicen tener un Yo, que son concientes de tenerlo y poseerlo como también de perderlo –es decir, temen perderlo o porque creen que todo termina para cada uno con la muerte o porque esperan vencer la muerte.

Por esto Goethe en el *West-östliche Diwan* afirma que los hombres se dividen en dos categorías: aquellos que no creen y aquellos que, por el contrario, esperan en la inmortalidad. Ellos viven unos junto a otros, caminan casi espalda contra espalda en los caminos de la vida y navegan la misma ola del tiempo, pero no "comprenden" del mismo modo al tiempo. Para unos el tiempo es el ser y no tiene otra cualidad que la estructura lineal del tiempo como presente, pasado y futuro que absorbe y desenvuelve el ser sin residuos. Para otros el ser no es el tiempo, si bien de alguna manera puede ser en el tiempo, es decir, cuando los existentes y el hombre mismo se actúan en la naturaleza: el tiempo, en esta segunda concepción que lo distingue del ser y lo doblega de parte de la esencia, está colmado de ser, y más bien está penetrado de la cualidad del ser que empuja a la conciencia para ser asumido en su decisión. En esta perspectiva es entonces el ser lo que cualifica al tiempo, que así se torna tiempo de prueba, de salvación o de perdición, de ganancia o de pérdida, de esperanza o de desesperación... Esto es, el ser pone al tiempo en tensión respecto a la última realidad, es decir, a aquella que es la determinación constitutiva de la cualidad de ser de la conciencia. Así, el ser puede cualificar la conciencia en cuanto que no es el tiempo, sino aquello, es decir, el acto, a lo cual se remite sea el tiempo como la conciencia, si bien no del mismo modo. Todo tiempo y toda cosa que dura expresa con su durar y con el propio desarrollo la propia relación con el tiempo, que se cumple justamente en las dimensiones del durar del tiempo. Pero la conciencia expresa la propia relación con el tiempo a través de la relación que ella misma se da en el tiempo: si el ser en esta perspectiva antecede como fundamento a la conciencia, y por tanto la funda, es la conciencia en consecuencia la que moviéndose a partir del fundamento del ser cualifica al tiempo. La conciencia cualifica al tiempo en cuanto "proyecta" su propio ser en el tiempo. Obviamente, la conciencia proyecta aquí el propio ser en el tiempo no según las dimensiones propias del tiempo: incluso la conciencia se encuentra ciertamente envuelta por estas dimensiones del tiempo que son el

presente, pasado y futuro, pero ella no está implicada ya que es cualificada por el ser que se distingue del tiempo y lo trasciende dos veces, ante todo mediante la pertenencia a la conciencia, y luego por sí mismo como fundamento de la conciencia y acto de toda presencia.

De aquí se ve ya la "diferencia ontológica" entre las dos concepciones de la muerte, en la inmanencia y en la trascendencia, que responden a la reducción del ser al aparecer y al existir, y a la fundación del aparecer y de la existencia en el ser. En la primera concepción, el ser es el existir, porque la esencia es la existencia, y la esencia es existir y consiste en el existir, de modo que se tiene la fórmula definitiva: la existencia precede a la esencia y por tanto la constituye y la funda. Aquí el tiempo se estructura de forma continua y lineal en la transparencia racional de los ejes cartesianos: el ser en sentido fuerte es el presente que testimonia en el acto de conciencia su existencia, el pasado es el "no-más" y el futuro es el "no-todavía". Al "no-más" pertenece el nacimiento y al "no-todavía" pertenece la muerte, pero en la filosofía de la inmanencia se trata aquí de un "no" constitutivo justamente en virtud de su negatividad. Yo existo ciertamente porque he nacido, es decir, porque el nacer para mí ya ha sido y no es más como tal y no debe serlo: yo existo porque me pienso, porque me experimento en la actividad de conciencia, del pensar y del obrar, y no tiene sentido retornar a un instante antes de tal acto de conciencia porque él (para la conciencia) no existe. Como no tiene sentido el arrojarse al futuro que no trascienda el tiempo y venza a la muerte: cuando el ser es el tiempo, la muerte es siempre vencida, ya que todo sueño supone un despertar y la muerte según el principio de inmanencia no admite ningún despertar, y no hay necesidad de algún despertar una vez que la conciencia ha cumplido la propia trayectoria en el tiempo. Pero ni los unos ni los otros tienen una "experiencia de la muerte", porque no hay experiencia directa más que de la vida y de la presencia del ser, no de su ausencia. Esto no quita que la "forma de ausencia" en las dos concepciones sea radicalmente distinta y es en esta radical diversidad de actitudes respecto al no-ser que se anuncia el significado diverso de la muerte misma para aquel existente que es el hombre. El animal muere, pero no sabe que muere; ciertamente también el animal en la experiencia global de su vitalidad puede por instinto advertir un peligro mortal o la cercanía de la muerte, pero esto no significa que él advierta el fin que incumbe al ser o el

acercarse inevitable de la nada de ser que se llama la muerte. En efecto, el animal está todo en el tiempo y en el espacio, su vida se despliega entera en la sucesión de las situaciones finitas en el presente y en la contingencia.

No así el hombre, quien para aferrar la esencia del ser debe remitirse al no-ser, y para cualificar la vida debe dirigirse de alguna manera a la muerte, puesto que para el hombre lo positivo para ser tal debe serlo dos veces, esto es, no como simple presencia de ser sino como intensificación y reduplicación, es decir, como victorioso del no-ser, y la vida como victoriosa de la muerte. Y no hace falta mucho para darse cuenta que la realidad de experiencia y todo ente o manifestación de vida está para la conciencia penetrado y frecuentado por el no-ser: verdaderamente "la nada frecuenta al ser" o mejor, frecuenta al ente. Quien admite, con la última filosofía, que el ser del ente es finito y convertible con él, entonces la nada se torna el fundamento del ser, de manera que la muerte se presenta como el horizonte que abarca toda la existencia: el existir es el continuo emerger del ente sobre la nada, y el vivir es un flotar más o menos largo en el mar de la muerte. Y en este emerger sobre la nada o flotar sobre el mar del no-ser no hay para la conciencia, al menos aparentemente, nada de macabro o de dramático, sino la simple advertencia de la propia condición, que es la de ser-para-la-nada como ser-para-la-muerte. Observaciones que pueden parecer obvias pero que sin embargo no son tales.

En esta concepción que para adecuar el hombre al ser vuelve al ser mismo finito y lo sumerge en el tiempo sin residuos, y por tanto pretende autentificar el ser del hombre a partir de sí mismo, en realidad se termina por perder de raíz aquel ser que se quiere fundar: puesto que él no emerge de hecho sobre el mundo sino que en él se sumerge cada vez que se actúa, ya que es definido por él tanto en los actos singulares como en la totalidad de la existencia. Se trata de una consideración muy simple. El hombre, todo hombre, advierte en sí y en torno a sí lo finito, pero lo considera de manera ambigua, es decir, en una perspectiva del todo diversa según que profese la inmanencia o la trascendencia. Para la inmanencia radical, como se encuentra en la filosofía contemporánea, la finitud es la condición misma del aparecer del ser; el ser no se da más que por situaciones y en situación; toda situación se pone como determinación y por tanto como "definida" por lo finito que remite al no ser; de aquí la conclusión obvia

no solamente de que la conciencia (en acto) es finita como la situación que la define, sino sobre todo que la conciencia no tiene un propio ser, que no tiene ser propiamente, puesto que ella es sólo capacidad de ser-en-situación y nada más. Más aún, y entonces, la conciencia es justamente aquella tal nada de ser, es el rechazo de todo ser para sí, propiamente por ser-el-otro, no por ser *con* otro, sea mundo u hombre, sino para identificarse en acto como acto de ser-el-otro y para el otro. Es esto lo que significa el reducir el ser de la conciencia a economía en el marxismo, a operación u operatividad de la ciencia en el neopositivismo, a posibilidad de la posibilidad en el existencialismo, a presencia contemplativa o activa del propio acto en las diversas formas de la fenomenología... Con perfecta coherencia con el principio de inmanencia, ordenada de diverso modo según la variedad de referencia a las formas de aparición de la inmediatez, aquí desaparece completamente justamente aquel Yo y aquella subjetividad de la cual el pensamiento moderno quería proclamar la originalidad; o también, y en términos más drásticos y pertinentes, se debe decir que desaparece aquella libertad de ser en la cual el *cogito* moderno ponía la esencia del espíritu. El resultado ha sido (decimos "resultado" en sentido fuerte, puesto que las evasiones del Absoluto intentadas por el idealismo han sido definitivamente desenmascaradas y el principio de inmanencia ha sido finalmente remitido a su exigencia originaria) que el Yo se ha derrumbado completamente en el mundo y en la historia, que el Yo no tiene como tal cualidad alguna de ser, y que su ser es de no ser más él mismo sino un acontecimiento y evento de otro y para otro, que es el mundo. Por tanto, aquello que al inicio del pensamiento moderno y en algunos de sus momentos más cruciales había sido reivindicado como la afirmación de la libertad auténtica, del comienzo absoluto, por razón de la desvinculación del ser y de lo trascendente, ahora se presenta como "figura de lo otro" y como inmersión en el acaecer de la naturaleza y de la historia: la libertad es presentada como acto gratuito o de la revolución o del dejar hacer.

En el inmanentismo teologizante de trasfondo espinoziano, había un poco de consuelo en la muerte: en él se muere el yo empírico, mas queda siempre el Yo absoluto, y el yo empírico de algún modo, en este disolverse suyo en el Yo absoluto, también se conserva. La muerte aquí podría ser sugerida como un "retorno" de la pequeñez al Ser, de la parte al

Todo, y del momento o modo a la Eternidad, a fin de volver posible el eterno retorno de lo similar: de esta consideración pretende nacer aquella que hemos llamado la *pax philosophica*. Si bien no es imposible pensar el Absoluto desde el punto de vista de la inmanencia sea como acto, sea como contenido, no obstante, cada vez que el Absoluto es hecho entrar en el juego del principio de inmanencia, desde Descartes hasta Kant, Hegel y los últimos propagadores de la filosofía de la inmanencia, es una intrusión ilícita y una piedra de escándalo. Una vez que se pone (que se quiere...) que la conciencia haga el comienzo con el propio acto y por esto se afirma que el ser se identifica con tal acto, es decir, que el ser es un ser de conciencia, el Absoluto no puede tener sentido alguno, porque del Absoluto no hay ni puede haber conciencia; tal es así que los inmanentistas que han pretendido recuperar el Absoluto desde el interior del principio de conciencia, han concebido el Absoluto como la conciencia global que se despliega en el mundo y en la historia, y que estaría por tanto privado de conciencia (y de ser) sin aquel mundo y aquella historia.

La suerte del principio de inmanencia, cuando sea aferrado en su rigor especulativo, es terminar en el ridículo, si no se tratase de una realidad tan dramática: por esto, hizo bien la filosofía contemporánea al invertir las veleidades pseudo-teológicas y pseudo-moralistas del idealismo del Ochocientos en la afirmación cruda de la lucha de clases, del ser para la muerte, del absurdo de la existencia... o sea, del prevalecer de la nada sobre el ser y de la muerte sobre la vida. Así, al mundo de la esperanza que es la trascendencia sustituyó el mundo de la presencia. La muerte circula en él con pleno derecho, ya que ella no es otra cosa que la esencia misma de la finitud, es decir, la realidad de aquella nada que frecuenta el ser del existente. El mundo moderno es el ser planificado por la muerte, en el cual en consecuencia la vida no tiene sentido, porque ella *tiene* y *contiene* todo, y porque el ser se identifica con la existencia y la existencia no tiene otra razón de ser que no sean las determinaciones de la historia mundana en su aparecer. Por esto, expresaba verdaderamente la esencia del principio de la conciencia el primer Hegel sistemático cuando en la *Einleitung* o breve *Introducción a la Fenomenología del espíritu* afirma que el acto de la conciencia consiste en el "puro estar a ver" (*rein zusehen*), y con

esto desaprobaba anticipadamente las fantasiosas[1] construcciones del sistema que debía luego presentar, sea en la Ciencia de la Lógica y en la Enciclopedia, sea en las últimas y prolijas exposiciones de la Filosofía de la religión y de la filosofía de la historia, todas las cuales pretenden remitirse al Absoluto. El desarrollo del pensamiento moderno ha dado la razón al Hegel de la Fenomenología y no al de las citadas obras sistemáticas: en estas la muerte queda olvidada en la celebración del Todo y en la victoria del sistema, mientras que en la primera la muerte está entretejida en la filigrana misma de la conciencia y es la muerte la que vence a cada cosa en cuanto ella misma muere en lo finito, en el pasaje de cada acto y momento. Ella celebra su Viernes Santo especulativo inmolándose a lo finito e identificando en sí, en su actuarse como puro espectáculo, aquella muerte de la cual se repite y renace su vida según el símbolo antiguo de la serpiente órfica.

Salvo que decir que la muerte es nada, como hace el Hegel sistemático, y decir que la muerte es todo como afirma, y quizás más profundamente aunque sin duda más coherentemente el Hegel de la Fenomenología, en sustancia se equivalen: y la sustancia es que tanto en el sistema abarcante como en la fenomenología dispersiva no hay lugar para la conciencia del individuo[2]. En el sistema abarcante que tiene la figura del Todo y del Absoluto es obvio que el individuo es negado por definición. En la fenomenología dispersiva es propio del individuo el ser la víctima sacrificada y tornarse el objeto de la dispersión y vanificación para dejar lugar a las instituciones universales, a las figuras del Espíritu cósmico-históricas, y así sucesivamente. El Individuo se debe resignar a tomar el camino del sepulcro, satisfecho si por algún tiempo la llama del espíritu ha brillado de algún modo en él: las cosas existenciales, como el nacimiento y la muerte, la justicia y la injusticia, el bien y el mal, el amor y el odio... no tienen lugar ni relevancia alguna donde todo vale por su aparecer, donde el acaecer es la justificación en acto del suceso, de modo que la historia lleva en sí misma el juicio y se vuelve tribunal de su actuarse. Si el dejar de lado aquello que la muerte del individuo puede significar para el individuo

[1] *macchinose* en el original [N. del T.].

[2] Traducimos *singolo* por "individuo"; puede también usarse "singular" [N. del T.].

y para los individuos que lo rodean es cinismo, ninguna filosofía presenta un cinismo que más mueva a rebelión que la filosofía de la inmanencia. Pero es necesario pensar que ella también tiene, no obstante, el mérito, no muy frecuente, de la coherencia más lineal y valía la pena resaltarla.

Parecerá extraño, pero es sintomático el que se haga cada vez más evidente una actitud nueva de los hombres hacia la enfermedad y sobre todo hacia la muerte: la de la ausencia y la fuga. El enfermo, cuando se trata de alguna enfermedad seria, raramente es cuidado en la familia y por los familiares, sino que es llevado "a otro lado", a algún hospital o clínica para ser asistido y cuidado por extraños: alguna rara y fugaz visita, reducida a pocos minutos para no "fatigar" al enfermo, es el escuálido resto de la antigua *pietas* que en cambio ligaba en una prueba común a los sanos y a los enfermos. Cuando luego la muerte se aproxima, se le escapa incluso por el horror que inspira y se abandona al agonizante a la piedad de otros o a los cuidados lejanos de algún enfermero mercenario: además, al agonizante se hace todo lo posible por esconderle la inminencia del paso, y esto para "no impresionarlo". De este modo no sólo no hay ningún consuelo en la muerte, sino que ella llega ignorada y quién sabe tal vez qué angustias oprimirán al que está por morir si hace a tiempo a darse cuenta de la vida que lo abandona y de la muerte que se acerca. Poco después quizás ninguno velará al muerto con la oración y con la conmovida participación en el luto: para los muertos de cualidad están las visitas oficiales y el privilegio de no tener ninguna lágrima sino de suscitar alegres esperanzas, y secretas y vivísimas complacencias. Esto no es simplemente materialismo, sino la caída total de lo humano: en efecto, no hay porqué suponer que una concepción materialista, por el hecho de que no admite otra vida, no cultive los afectos naturales de la vida terrena y no sienta amargura y vivo dolor y por tanto profunda compasión e inmensa piedad cuando ella falta. En la inmisericordia y ausencia moderna hacia la muerte, en la fuga angustiosa de la "presencia" de la muerte de nuestros tiempos, se manifiesta un pecado teológico que es propio de los tiempos modernos y que se revela con un contraste más estridente en los pueblos cristianos que han cedido y están cediendo cada vez más al principio hedonístico. No es que no haya más fe sino que ella no es más operante, no difunde más la consolación sobre el don de la vida y sobre la gracia de una buena muerte cuando el agonizante la afronta concientemente y pide

los consuelos de la fe, sin miedos ridículos o vilezas de respeto humano, como hace el Príncipe Salinas de *Il Gattopardo*, casi como el gesto más natural y más acorde de la propia dignidad.

La angustia de los cristianos de hoy hacia la muerte nace de una situación bien clara de "mala fe", mas no en el sentido sartreano sino en aquel diametralmente opuesto y mucho más dialéctico y arduo para expresarlo, como para curarlo. No queremos abandonar el cristianismo y aún no lo hemos explícitamente abandonado: los momentos fundamentales de la vida están aún señalados por los ritos cristianos. Pero la vida queda ausente en sus prácticas y estructuras, en sus símbolos e ideales, del principio cristiano; culpa de la filosofía de la inmanencia, ciertamente, pero aliada poderosamente con la sed de bienestar que la ciencia y la técnica moderna derraman a manos llenas. Y se eleva desde la conciencia de cada uno un deseo ardiente de nuevas comodidades y conquistas, el ánimo se estrecha por una "angustia del bienestar" que era prácticamente desconocida antes de la época moderna y sobre todo contemporánea. Es en esta tensión que la enfermedad, cualquier enfermedad pequeña o grande, origina inmediatamente preocupación, y el perfilarse de la muerte se torna tragedia y catástrofe. Por esto la táctica de hacerlo ignorar y de ignorarlo, de reducir el luto a un pequeño trozo de tela y de continuar impertérritos la propia vida en los frenesíes de antes. Ahora bien, la mala fe consiste justamente en esto: en mantener la fe como una larva de fe, y en transferir a la religión objetiva y a sus prácticas externas el consuelo de la muerte, abandonando a quien sufre y a quien muere, haciéndole faltar el consuelo dulcísimo de la propia presencia y piedad, de la propia fe y de la misericordia fraterna de las lágrimas. Los paganos habían prácticamente concentrado toda su religión en la asistencia a los que morían y en la piedad por los muertos. Muchos cristianos de hoy ven, en cambio, en la muerte el máximo horror y no resisten al espectáculo de uno que está por morir: si pueden, huyen lejos. No soportan más ese espectáculo, porque los hace pensar en la propia muerte a la cual no quieren pensar, como ninguno quiere pensar en aquello que considera el máximo mal y la pérdida irreparable. Hay, por tanto, en el abandono contemporáneo de la práctica del cristianismo el peligro de un refinamiento en la corrupción de los sentimientos que era desconocida en las religiones y civilizaciones no cristianas. Arrojados a la consecución de

todas las ventajas posibles de la civilización de la técnica, nos apegamos a las máquinas y abandonamos a los hombres, huimos a velocidades cada vez mayores en las rutas de la tierra y en los caminos del aire, concientes de nuestra fragilidad, hacia la muerte, y tan perversos como para llegar a desearla imprevista y sin llanto.

A aquel que ha llegado a la última purificación del espíritu y se ha liberado del apego a sí mismo y a los bienes terrenos, al estar fijo en el Bien supremo del cual está colmada su esperanza, el aproximarse de la muerte no trae consigo temor u horror sino que es fuente de alegría y de certeza de gloria: nosotros, hijos del siglo que está preparando como un flujo continuo las más estrepitosas conquistas de la técnica, hemos asistido hace apenas un par de meses a este don de una muerte iluminada por los fulgores de la Fe y de la Caridad sustancial que ha conmovido a todos los hombres. El "consuelo de la muerte", tanto por la grandeza de la humilde fe de Quien lo daba como por la altura de donde este don descendía, se ha manifestado con la voz más simple y genuina y no ha conocido barreras... Ciertamente, es la muerte lo que ante todo no conoce barreras y pasa nivelando inexorablemente todas las hierbas del prado. Pero el aproximarse de la muerte, cuando es presentada y vista de aquel modo, cuando es acogida no sólo simplemente –y ya sería mucho- como dolor y sufrimiento de última expiación, sino como fuente de mitigación del dolor ajeno y como participación fraterna en las penas y en las angustias de todos los sufrientes, y sobre todo de los más pequeños, de los más abandonados, de los más desprovistos..., no se había visto antes de hoy –al menos no se había visto de este modo, con tan humilde, incondicional y misericordiosa dedicación.

*****

Todos nosotros tenemos los ojos, los oídos y el ánimo todavía colmados con aquella celestial aparición, del prodigio inaudito de una muerte que se torna en su aproximarse contemporáneo, y por la misma causa, fuente de consumante dolor y de inefable e inolvidable dulzura. Quizás nunca las lágrimas y el gozo han subido con el mismo ímpetu y con tanta sincera pureza, como para desvelarnos misteriosas capacidades de pena y de alegría del espíritu humano más allá de los límites de toda posibilidad hasta ahora conocida. Es necesario haber visto aquellos rostros

abatidos y expectantes de Plaza San Pedro en aquellos días, sobre todo por la tarde. Eran rostros de todas las clases sociales, pero especialmente de las más humildes, estaban también los no católicos, atraídos también ellos por el río luminoso de aquella insólita pero tan natural e irresistible piedad. Aquel que había asumido por programa de su "pontificio servicio" las obras de misericordia y de paz, y las había practicado sin descanso, sin ninguna consideración para sí, por la propia avanzada edad y la salud comprometida, recibía ahora el intercambio de la misma misericordia: aquellas almas de mujeres, de religiosas y jovencitas e incluso de niños en brazos de las madres, como también de obreros, de profesionales y de estudiantes, de prelados, sacerdotes y clérigos que representaban a todos los continentes..., estaban allí en espera y en oración atraídas por un común sentimiento filial y doloroso que refluía en ansias de tormento y de esperanzas y volvía el pasar del tiempo al mismo tiempo algo dulce e insoportable.

Era un hecho nuevo, un aferramiento nunca más probado y un sentimiento nunca antes conocido...: el Padre que allá arriba sufría y luchaba con la muerte estaba presente abajo, en la gran Plaza, desde la cual se elevaban suplicantes y dolientes los ojos al cielo. Su Rostro bueno y abierto se aparecía a cada uno, como a todos aquellos que se ponían con ansia a escuchar las noticias radiales, pero ya no desde aquella ventana desde donde era habitual mostrarse bendiciendo y que ahora permanecía cerrada. Aquella imagen surgía desde dentro de cada uno de nosotros, obrando en cada uno una transformación insólita. He aquí que la palabra nos faltaba, se entraba y salía de la Plaza todos afectados por aquella única impresión y afloraba en el ánimo Su imagen, no aquella que ahora escapaba para siempre a los ojos, y nos golpeaba la filial nostalgia de aquella Voz tan fuerte y límpida; sino que era la Imagen aún más vigorosa y cálida, vuelta más completa, o mejor, descubierta y reencontrada aún más auténtica en el corazón de cada uno ahora en la aureola de Su dolor, que él aceptaba concientemente y ofrecía generoso a Dios por nosotros. Aquella imagen ha crecido en nosotros con el avance de la enfermedad, con la llegada de la muerte, como una nueva síntesis dulce y pura de Cristo y de nuestra humanidad sufriente, como para poder estrecharla enteramente para nosotros. Como la promesa y el ansia de una nueva aurora sobre el mundo, como el calor del sol, como el amor mismo de

Dios por los hombres del cual Él había sabido expresar la eficacia de consolación hasta el olvido total de sí, en la terrible enfermedad que lo minaba y lo crucificaba, y de la cual Él amaba bromear amablemente. Y queda en cada uno de nosotros, como recuerdo imborrable del mal que ya atenazaba su Cuerpo, la Imagen última de él vivo en la última aparición en aquella ventana, la única vez que aquella Imagen tuvo una expresión de tristeza velada y de doloroso estupor, ya que los médicos le habían prohibido hablar. Pero Él pronunció una vez más con voz firme la Bendición y saludó con amplios gestos de benevolencia aquel pueblo suyo que en la Plaza y frente a los televisores tuvo la neta impresión de que no vería más la benevolencia de aquel rostro y de aquellos gestos, ni sentiría la dulzura de aquella voz.

Este hecho, que nos parece que no tiene comparación alguna en la historia, quizás no podría suceder más que en nuestros días, cuando la potencia de la técnica mantiene al mundo entero y a cada hombre en el estado de peligro total. Ya concientes de la nada de sí y del mundo que los domina, los hombres han comprendido que no queda más otra alternativa a la destrucción y a la desaparición total del género humano que la paz y la hermandad universal. Ha sido Él, el Peregrino de Loreto y de Asís, quien volvió a presentar el mensaje evangélico de San Francisco a todos los hombres de buena voluntad, con tal audacia humilde como para abatir todas las barreras y conmover en un incondicionado homenaje, junto a su féretro, a los representantes de todas las religiones y de todos los pueblos. Nunca la muerte tuvo tantas lágrimas, ni suscitó nunca un llanto tan universal y afligido. Pero al mismo tiempo, nunca la muerte tuvo un consenso tan universal conmovida piedad filial ni suscitó nunca una abundancia de consuelo tan afectuoso hacia la Muerte misma, mostrada en un rostro dulce y benigno, y de hecho dispensadora de gracias y de bendiciones.

Traducción realizada por el R. P. Lic. Ricardo Clarey, I.V.E.

LIBERTAD Y REFERÉNDUM*

R. P. Dr. Cornelio Fabro

Presentamos este artículo del P. Cornelio Fabro escrito en 1974, que nos ofrece la valiente y viril llamada de atención ante la claudicación a la que se intentó someter al pueblo italiano en el referéndum abrogativo de la ley de divorcio (12 de mayo de 1974). La clarividente refutación de las principales objeciones y fundamentación de la postura verdaderamente humana tienen una actualidad única en nuestra Patria, en la presente lucha por impedir su desintegración social y cultural.

Quizás se podría decir, incluso mejor, libertad del referéndum y referéndum de la libertad. En efecto, desde no hace muchos días que la maquina del referéndum abrogativo de la ley Baslini-Fortuna promovida por los representantes de los partidos liberales y socialistas se ha movido y ha quedado fijada la fecha de la consulta popular y la gente ha quedado confundida y casi no entiende más nada. Tales y tantas son las recriminaciones, las distinciones, las cautelas, las rémoras que llueven de cualquier parte, incluso de sectores católicos, y más aún, eclesiásticos, como para hacer sobrevenir la sospecha de que los italianos están perdiendo la brújula por una tempestad en un vaso de agua. También esto es una broma de gusto bastante discutible y un signo de evidente ligereza, al cual puede llevar la sociedad del bienestar, es una forma de comodidad y de debilidad que lleva a inflar lo irreal y a dar cuerpo a las sombras para difundir el equívoco y confundir las ideas a la gente simple, la cual sintiendo tantas tonteras de nombres altisonantes se atemoriza y se confunde. Es éste un empuje ilícito, incluso poco limpio, que no hace honor a quien como Ricardo III se pone a golpear y a hacer batir todos los tambores solamente para crear confusión con un caos. Por el contrario se trata, hablo siempre del próximo referéndum, es decir de aquel sí que los ciudadanos contrarios a la ley liberal y socialista (¡oh, incluso Herodes y Pilatos antes enemigos se volvieron amigos y se encontraron de acuerdo

* Publicado en " Momenti dello spirito", I, Assisi 1982, 100-105.

cuando se trataba de mandar a Cristo a la muerte!) el voto del próximo 12 de mayo. Justamente, el sí de su convicción moral.

Y se trata aquí de un equívoco que es necesario disipar inmediatamente. El equívoco, mas aún, el sofisma, de cambiar las cartas sobre la mesa. ¿Cuál es en efecto el objeto y el objetivo preciso, si se gusta hablar así, del referéndum? Precisamente éste: el de responder a la siguiente pregunta: ¿quieres que la ley liberal socialista del divorcio, a puertas abiertas, como es la de Baslini-Fortuna, arrancada al Senado con apenas tres votos de mayoría sea abrogada sí o no? Es un problema para los que votan el 12 de mayo de naturaleza directamente existencial, es decir, que apela a la libertad del individuo a su participación directa en la vida comunidad nacional desde el fondo de la propia concepción sobre la dignidad del hombre no es problema jurídico-político ni siquiera religioso, tanto menos exclusivamente cristiano. En la consulta de las urnas para el referéndum está en juego la libertad radical que compete a cada uno por su dignidad de hombre. En efecto, yo puedo en conciencia preguntarme sobre la abrogación porque la juzgo indigna e injusta no tanto y no solamente por la concesión del divorcio que ella de hecho contiene sino además por el modo como lo actúa; y el modo puede no gustarme, incluso si fuese indiferente en materia religiosa, y aun ateo. De ninguna manera hay que decir que los ateos en el plano existencial, es conocida la polémica de Beil, no se preocupen de la limpieza moral. Ahora el modo de actuar el divorcio en la ley indicada se encuentra entre los peores que se puede pensar, baste decir que ella puede fácilmente premiar al cónyuge culpable que puede pedir unilateralmente la separación, solazarse durante cinco años con una o más amantes, hacer sufrir sádicamente al consorte legítimo y a los hijos, y obtener automáticamente el divorcio con todas las garantías de la ley. Una ley por tanto de la cual puede decirse que ha sido no tanto propuesta e impuesta por desprecio y acumulación o resentimiento anticlerical, como se ha afirmado, sino por repetición y vulgaridad de inconciencia moral que desacraliza y ridiculiza la unión matrimonial, es decir, la primera y fundamental forma de amistad que el hombre realiza al nivel más íntimo de comunión afectiva y efectiva para la conservación de la especie y dignidad de su naturaleza social. Por tanto y que quede bien claro, la religión aquí tiene relación y no tiene relación, entra y no entra. Tiene relación, obviamente para el creyente, es

decir, para aquel que profesa la fe y acepta el dogma y la moral cristiana: él sabe que el matrimonio es un sacramento que aumenta la gracia santificante y confiere a los cónyuges una gracia especial de estado para el mutuo amor y el compartir y para la educación de los hijos. Pero en un sentido más fundamental se debe admitir que para refutar el divorcio como lo presenta la ley Baslini-Fortuna basta un poquito de sentido ético fundamental sobre la dignidad de la persona humana y del respeto que se debe a la persona ajena. Y está también el aspecto ético en cuanto que la fidelidad matrimonial en el entero eje espacio-temporal de la existencia tiene la forma de un deber trascendente, como es aquel ordenado al bien de la especie. Toda ley por tanto que tiende a introducir el divorcio, sea como fuere de que el divorcio se entienda en su sentido de separación arbitraria y en un trasfondo hedonista, es una ley intrínsecamente mala justamente porque ataca la esencia de la ley de la institución matrimonial, y por tanto no procede de la recta razón ni está ordenada al bien común. En consecuencia, aquellos que la han hecho, los individuos y partidos que la han aprobado dándole forma jurídica, han ido contra la ley no escrita de la que habla la inocente Antígona. Así los que en los diversos escalones de la escala legislativa luego la han legitimado ciertamente que no han favorecido el bien común según la razón. Se ha hablado de ley permisiva pero la expresión es infeliz y ambigua. Todo acto está calificado por el objeto: si el divorcio, sobre todo tal cual ha sido presentado en Italia (es esta la forma que ha sido expuesta al juicio de los electores), si el divorcio es deshonesto intrínsecamente y lesivo a la dignidad humana, y esto está fuera de duda, toda persona honesta por la coherencia al bien común y al bien propio debe dar un sí enorme y claro respecto a la abrogación. La honestidad es un deber de todos creyentes o no creyentes y la indisolubilidad del matrimonio como *opus* y como *onus naturae* es también un deber al nivel de la ley natural, por lo tanto para cada uno como para todos.

Es por lo tanto un sofisma, un engaño, una trampa puesta frente al hombre común presentar la ida a las urnas del 12 de mayo como un problema típicamente político o típicamente religioso. Por el contrario, es un problema simplemente humano, donde el ciudadano solo con su conciencia de hombre de bien y solo delante de Dios, para decirlo con Kirkegaard, si es un creyente, tendrá también *usque tamdem* la oportunidad

de juzgar la moralidad de lo obrado por sus delegados en el poder legislativo. Problema moral ciertamente, pero a nivel existencial, es decir, en el ámbito legítimo y concedido justamente por la ley del ejercicio de la propia la libertad en aquel núcleo y momento íntimo de la estructura de la persona y del sentido de su dignidad. ¿Nada más que decir? Sí, nada más que decir en referencia al aspecto principal de la cuestión. Quien quisiese insistir en complicar las cartas, en hacer una cortina de humo para invocar quién sabe que apocalipsis en la vida pública y privada por la posible aprobación de la ley Baslini-Fortuna es consciente que está embrollando la madeja, que está confundiendo aquello que de por sí es claro y que debe ser hecho a la luz del sol.

Los divorcistas liberales y marxistas al unísono, con amenazas y adulaciones rodean ahora por todos los modos posibles a los católicos prometen ventajas a troche y moche agitando el fantasma de fracturas, de reminiscencias, de integralismos confesionales, y así sucesivamente. Por el contrario, nada de todo esto, sino solamente un acto de confianza que la ley concede al hombre por la estima que tiene de su libertad y que lo arranca al menos por una vez a la gris condición de decidir siempre por delegación de otros.

Ahora bien, el ciudadano tiene finalmente la aventura de encontrarse en un cara a cara consigo mismo a juzgar y decidir el bien común. Entonces no se comprende (o quizás se comprende demasiado) porqué estos divorcistas en estos últimos días han quedado impactados por la Notificación del Consejo Permanente de los Obispos italianos del 21 de febrero pasado que ha recordado a sus fieles su deber de decir sí a la abrogación para defender la indisolubilidad del matrimonio proclamada expresamente por Cristo, y tutelar y promover la seriedad de la vida y la dignidad de la familia. Gritan hablando de una intrusión indebida. Pero ¿por qué? Quizás porque la notificación despierta y suscita en cuantos instrumentalizan al cristianismo con finalidad de carrera, porque turba a aquellos que en otros tiempos, como dice San Agustín, encontraron refugio ha la sombra de la Iglesia de Cristo de la cual ahora se avergüenzan blasfemando el Nombre de Dios (*De civitate Dei*, I, cap I).

Otro sofisma que ha sido desparramado en todas las salsas y que está impresionando a no pocos católicos es que pidiendo la abrogación de

la ley Baslini-Fortuna yo coarto la libertad de los otros, me mezclo en el ejercicio de sus derechos, pretendo imponer una moral basada en principios que ellos pueden no compartir, etc., etc. ¡Nada de esto es real! Esto es un sofisma, una *petitio principiis*, es decir, un poner el carro delante de los bueyes. Si la fidelidad matrimonial y la indisolubilidad conyugal son, y lo son para toda persona de bien, un deber de naturaleza, como lo es el no asesinar, el no robar, el no levantar falso testimonio, si yo lo defiendo no hago otra cosa que contrastar al mal y al empuje hacia el mal y promover el bien de todos.

El sofisma de los propagandistas divorcistas y de los católicos laicos y eclesiásticos filo-divorcistas tiene o pretende tener una motivación más sutil que es en sustancia una extensión de la precedente. Se dice y se expresa así: todo hombre es libre y es necesario dejarlo libre para administrar la propia libertad. Ciertamente la libertad es el bien supremo del hombre, más que la inteligencia y la cultura. Pero desde que este mundo es mundo y desde que el hombre ha dejado el estado de fiera donde reinaba la violencia y la Venus ambigua, la libertad tiene por fundamento la razón. Remitir al hombre al respeto a la razón, ayudarlo a actuar a aquello que es objetivamente un bien y ayudarlo a huir de lo que es objetivamente malo, es hacer del deber no sólo un peso común a todos sino también el punto ideal de encuentro de hombres que quieren vivir con dignidad y en la intercambiable estima en una sociedad sin privilegios, es decir, auténticamente democrática. La libertad que pretende tal sofisma, y se dice que esto ronda también en no pocos ambientes eclesiásticos y religiosos, es la libertad subjetiva, es decir, aquella que permite al hombre hacer el bien y el mal, la libertad como posibilidad radical, en la jerga filosófica. Ciertamente por prejuicio o por corrupción del corazón el hombre puede desobedecer a la razón y muchos de nosotros lo hemos hecho y quizás lo hagamos frecuentemente: pero esto no es un título de honor, por esto no somos aprobables y cuando uno incide sobre el bien común y lo arruina toca a la ley buena impedirlo y a todos los hombres empeñarse en abolir la ley mala que permite el mal, es decir, el daño al bien común.

Si se quiere traer a colación la situación política y social italiana, todos la conocemos en nuestros días: es por tanto un motivo mayor para despertar la conciencia ética del ciudadano y pedir la abrogación de la ley.

Las temidas repercusiones del referéndum si se llegase (como personalmente me auguro por el bien de mis semejantes) a la abrogación, no podrán ser más que positivas: ante todo de parte de la base electoral hacia los legisladores para comportarse con mayor seriedad y dignidad, con mayor respeto para la dignidad de los otros.

Auspiciar que la consulta se de en un clima de confrontación civil es una cosa obvia y recomendarlo es algo superfluo si no fuesen justamente los partidos divorcistas (y no desde hoy sino desde hace meses y años) quienes gritan con todas su fuerzas y atizan el fuego, es decir, el humo y tocan en todas partes las trompetas y mas aún, las campanas a muerto de la democracia, de la cual pretenden ser los únicas legítimas Vestales. La realidad es que ellos tienen todo el interés de confundir las ideas a la pobre gente [...]. Pero que en esta confusión estén católicos, eclesiásticos, y aún prelados, y tomen parte, parece casi increíble si lamentablemente no fuese cierto; sin embargo, es un signo de los tiempos que las fortalezas de Israel incluso los centinelas comienzan a desertar. Para el católico, para el creyente e incluso para el simple hombre de bien de cualquier fe o convicción sobre el más allá, pero que esté preocupado solamente de vivir con dignidad de hombre el mas acá, no puede haber duda: sí a la abrogación sin sobreentender ningún tipo de cosas extrañas. Aquí no hay lugar para la retórica de ningún género porque estamos en los límites supremos de la dignidad humana.

Y el último cartucho es: "... la mayor parte de las naciones civiles ha introducido el divorcio". Pero si el divorcio (como la ley natural escrita en el corazón del hombre, enseña exige) es en sí y por sí un mal para el núcleo primario que es la familia, aquellas naciones con la ley del divorcio han ascendido sino que más bien no han descendido en la escala de los valores de la civilización.

El criterio del bien y del mal moral no depende de la opinión sino del imperativo de la dignidad y de la lucha contra el egoísmo de la cual es una de las formas más injustas y, sobre todo en la fórmula Baslini-Fortuna, más vulgares.

El 12 de mayo cada uno hará, y deberá, hacer la propia elección, que es la elección e indicación del criterio moral de la propia vida.

Tiene ciertamente una decisiva importancia el sí a la abrogación de una ley que cualquier hombre de bien debe condenar y rechazar. Pero tiene más importancia aún que el hombre de bien se encuentre de acuerdo con su conciencia que da testimonio de la justicia y verdad. No se trata de "hacer las cuentas" ni políticas, ni religiosas, ni de los demócratas cristianos y ni siquiera de los cristianos, sino que ante todo se trata de hacer las cuentas con Dios, para quien cree; consigo mismo, con el pudor y la dignidad del propio yo para quien no cree. Es un acto excelso de limpieza y dignidad moral en una palabra.

Y dejemos de lado los periódicos y los parlamentarios divorcistas y a los laicos y pseudo-cristianos que le hacen coro, para que no nos intenten más confundir.

ACTUALIDAD Y CRISIS DEL CELIBATO EN EL MUNDO CONTEMPORANEO*

R. P. Dr. Cornelio Fabro

A un siglo de distancia de la crisis del celibato por obra del iluminismo cultural del siglo XVIII, juzgada y condenada por el gran Möhler, procede también de Alemania la defensa teológica del celibato y el diagnóstico científico de su crisis, provocada por una sociedad hedonista y por una cultura antropológica, de la que se ha hecho partidaria la nueva teología y flexible alguna parte de la misma jerarquía. El análisis de este fenómeno es tanto existencial como teológico[1].

La crisis del celibato en la Iglesia contemporánea es un hecho indiscutible de la que frecuentemente se ha adueñado incluso la prensa laicista y que aparece a menudo en la noticias de periódicos y semanarios. Leemos, escribe May, de sacerdotes que se separan de su oficio y abandonan su comunidad. Se organizan votaciones sobre el celibato. Ha surgido un ordenado movimiento anticelibato que pide la supresión de la ley del celibato. Especialmente en Holanda la situación está muy avanzada. ¿Cuál es el significado del fenómeno? Según May, se trata en absoluto de un asunto (*Angelegenheit*) intelectual; el tema no despunta por una fundamentación insuficiente de la ley de celibato. Todos los que consideran insuficiente la ley del celibato son por lo general los mismos que con frecuencia obran por impulsos irracionales y se dejan llevar por sus inclinaciones. La fundamentación del celibato es completamente (*vollauf*) suficiente para todos los que están prontos y dispuestos al sacrificio. El que no quiere, no encuentra ningún deficiente fundamento ni en la *Humanae vitae* ni en la *Sacerdotalis Caelibatus*. La presente crisis del celibato tiene varias raíces, unas en la Iglesia y otras fuera de la Iglesia: he aquí las principales:

---

* Publicamos este claro y valiente artículo, cuyo texto corresponde al capítulo IV de la segunda parte del libro "*La aventura de la teología progresista*", ed. EUNSA, España 1976, 282.

[1] Sigo y resumo el estudio de G. MAY, "Zölibat und Zölibatskrise", entresacado de "*Das Zeichen*", Limburg 1969, 16. Cf. también "Berkurgen zu der Priesterfrage in de Gegenwart", en *Theologisches*, Febrero 1973, col; 736 ss.

➢*Impugnación de los valores.* El primer dato, de hecho, de la situación es que los valores elevados y exigentes siempre son más combatidos y simples, de poco precio. Los enemigos del celibato siempre lo han admitido, fuera y dentro de la Iglesia. Ciertamente, dentro de la Iglesia normalmente no se atreven a exponerse a un riesgo manifiesto. Salen al descubierto únicamente cuando la autoridad de los pastores se debilita y el espíritu del tiempo (*Zeitgeist)* viene en su ayuda. También al comienzo del siglo XIX, recuerda May, hubo una tempestad anticelibataria, especialmente en Baden y en Würtemberg. Los adversarios del celibato dentro del clero eran los secuaces de una teología iluminista. Sus promotores (*Förderer)* eran liberales y protestantes.

➢*Inseguridad de la fe.* La primera causa de la crisis del celibato es la inseguridad de la fe, que ha alcanzado hoy día una vasta zona del clero y del pueblo. Esta se alimenta de posturas no católicas. En parte radicalmente incrédulas, de ciertos teólogos renombrados, cuya difusión es realizada por un ejército muy activo de técnicos publicitaros. La campaña de denigración del sacerdocio por parte de ciertos teólogos ha arrancado a muchos sacerdotes la conciencia de la dignidad y del valor del sacerdocio. Si el sacerdocio, como falsamente afirman los teólogos, es una vocación como cualquier otra, no se ve entonces en realidad por qué no se deba "cambiar" cuando a alguien este "yugo" ya no le "gusta". Cuando la absolutez de la fe católica no esté firme, no habrá un número notable de hombres y mujeres dispuestos a hacer el sacrificio que les eleva esencialmente por encima de la medida ordinaria de los demás cristianos. El gran sacrificio de la vida celibataria permanece o cae con el carácter de la Iglesia católica como la única Iglesia de Jesucristo. Cuanto más se alimente la apariencia (con la idea de un ecumenismo indiscriminado) de que las confesiones no católicas están más o menos a la par de la Iglesia católica, tanto más se convertirá en incomprensible por qué deba exigirse al sacerdocio un sacrificio que aquellas no hacen. El sacerdocio puede y quiere sacrificarse -y la completa abstención sexual es sacrificio- y únicamente por una causa absoluta. Ni por una cristeidad genérica ni por una Iglesia que es equiparada a las demás comunidades religiosas se encontrarán hombres que hagan ese sacrificio.

La destrucción de la fe objetiva (del contenido de la fe) arrastra consigo la fe subjetiva en el compromiso. El apelar por la supresión del celibato nace de la

falta de fe en el poder de la gracia. Ya no se tiene confianza en la gracia de Dios, que puede dar el querer y el obrar.

➢*Descuido de la oración.* Otra causa de las protestas contra el celibato es la del descuido de la oración. La Iglesia ha reducido probablemente al clero la recitación del Breviario, por el exceso de trabajo de los sacerdotes con cura de almas. Dudo la consistencia de esta motivación. En base a mi experiencia y observación, todo el mundo encuentra tiempo para hacer lo que quiere. La reducción de la obligada recitación del Breviario no ha tenido como efecto que el Breviario sea recitado con mayor devoción o que la parte quitada haya sido sustituida por otras oraciones. Al contrario, el Breviario reducido es hoy recitado en proporción al Breviario entero de hace diez años.

Parecido descuido se observa en otras oraciones. El rezo del rosario es despreciado por muchos y hecho menospreciable por los predicadores. La meditación está de capa caída. La visita al Santísimo Sacramento está en baja. La confesión frecuente, prescripta por la Iglesia, es por no pocos minusvalorada. Con semejante retroceso en la vida espiritual es obvio que el voto de la vida virginal esté en crisis y la carne se rebele. La caída del celibato coincide también con la decadencia de los ejercicios espirituales.

➢*Incomprensión con la autoabnegación.* Llega a faltar además la comprensión por la ascesis. Dominio de sí, moderación, renuncia, son términos, así lo parece, desaparecidos del vocabulario de los progresistas. Se quiere estar satisfecho, gozar la vida, lo más rápidamente posible, lo más frecuentemente posible, con la mayor largueza posible. La renuncia y la abstinencia son tomadas a la broma, la castidad virginal y la pureza de conciencia son despreciadas, la sexualización general de la vida empuja a muchos jóvenes a experiencias eróticas precoces y, por tanto, les corta el camino al sacerdocio. La historia nos enseña que la disolución del matrimonio y la corrupción de costumbres frecuentemente llevan consigo de muchos maneras el desprecio del celibato. Semejante clima no es favorable a la invitación a una completa abstinencia sexual. El que la acepta debe imponerse contra prejuicios, oposición y difamaciones.

Añádase a esto que la abstinencia de la actividad sexual no puede estar aislada. Debe más bien ser englobada en una conducta que esté pronta a la renuncia también en otros campos. No se nos puede permitir todo, cuando por amor de Dios y de los hermanos se ha renunciado al matrimonio.

La voluntad de llevar una vida y abstenerse de los vicios está completamente en baja. Aludamos únicamente a un punto. Familias numerosas y aumento de vocaciones se corresponden. Donde existe la voluntad de vivir el matrimonio según las leyes de Dios y tener una familia numerosa, hay también bastantes jóvenes o muchachas que muestran la fuerza de ofrecer un libre celibato por amor de Dios. Pero la alegría de las familias numerosas ha disminuido en los últimos años de manera asombrosa. Si desaparece el espíritu de sacrificio en las familias, normalmente también faltará en los hijos. El sacrificio del celibato les parece a ellos demasiado duro. Se aducen aparentes razones para esconder el miedo al sacrificio. De hecho, no se atreven a confesarse a sí mismos y a los demás su propia debilidad. El creciente miedo a tener una familia numerosa, de la que es responsable en parte la teología progresista, que hace propaganda de los métodos anticonceptivos contra la naturaleza, hará cada vez más raro el caso de que una hermana soltera tome a su cuidado la casa del hermano sacerdote.

➢*La actividad del movimiento anticelibatario.* La crisis del celibato tiene en gran medida su causa en la puesta en discusión del mismo por parte de los teólogos progresistas. Sus patrocinadores son conocidos. Basta recordar los nombres de Küng y Böckle. El movimiento anticelibatario posee los más calurosos defensores entre aquellos teólogos que desde hace mucho tiempo se desinteresan de la cura de las almas y gozan de excelente posición económica. La vida burguesa y el darse a las teorías no son favorables a los dones de Dios. La denominada discusión abierta de los adversarios del celibato arranca a muchos sacerdotes la alegría y la seguridad de su estado y, por tanto, la fuerza de permanecer fieles a su abnegación. Lo que antes se hacía sin discutir, hoy se ha convertido en discutible, sobre todo porque, a causa del monopolizador dominio del progresismo en los medios de la actividad editorial católica y del apoyo que esta dirección encuentra en la prensa liberal, la voz de la Iglesia, especialmente de su supremo Pastor y de los teólogos fieles, no se hace sentir más que débilmente.

Por ciertos grupos presbiterales ha sido preparada una llamada consulta o, por decirlo mejor, una votación sobre el celibato. Esta consulta a los sacerdotes sobre el celibato no sirve primariamente al fin de indagar en base al número sobre una opinión hasta ahora desconocida. La consulta provocará o, incluso, aumentará la inquietud y la inseguridad entre el clero, convencerá al pueblo

fiel de la superfluidad del celibato, y en general ejercerá desde abajo una presión sobre los pastores para obligarlos a éstos a suprimir la onerosa ley, los cuales a su vez deberán influir en el Papa.

Cuán exacto es este cálculo y cuán eficaz esta táctica lo demuestra el ejemplo de Holanda. La ininterrumpida actividad de los círculos relativamente pequeños de teólogos y periodistas ha empujado a los obispos holandeses, con el cardenal Alfrink a la cabeza, a hacer propia y a comprometerse con la causa de los adversarios del celibato para presentarla al Santo Padre en el segundo Sínodo de obispos en otoño de 1969. Téngase en cuenta que esto acontece apenas a dos años de distancia de la publicación de la encíclica de Pablo VI sobre el celibato, y después que el Santo Padre había hecho entender muchas veces, directamente o mediante intérpretes autorizados, que un cambio (o sea, la abolición) de la ley del celibato es algo que no cabe ni siquiera cuestionar.

Aquí se ve que las palabras y decisiones del Papa tienen en los círculos progresistas y modernistas poco o ningún valor. El Santo Padre puede enseñar lo que quiera, estos círculos siempre están insatisfechos; dicen que ésta no es la última palabra del Papa o que el Papa no tiene buenos consejeros o no tiene una adecuada teología. Se tiene la impresión de que el Santo Padre no pueda ya agarrar estas personas con las palabras, sino únicamente con los hechos, esto es, con procedimientos disciplinares.

Las votaciones sobre leyes eclesiásticas descansan en última instancia en el malentendido de que la estructura de la Iglesia es democrática. En la Iglesia el poder no procede del pueblo. Los pastores de la Iglesia lo reciben directamente de Dios o de los pastores superiores. Una legislación mediante referéndum o plebiscito es en la Iglesia, por derecho divino, imposible.

Lo que un particular o incluso muchos particulares piensen de una ley (ardua) es irrelevante, y no hay necesidad de recurrir a la distribución y demanda de cuestionarios. La tendencia a la facilonería y a la comodidad es demasiada conocida y no hay necesidad de publicarla. Un valor superior es siempre de más difícil comprensión y realización que un valor inferior. No debemos esperar, pues, que el señor Alguien pueda ser ganado para el celibato, cuyo núcleo es la virginidad consagrada a Dios. Una concepción simplista y de buen precio tiene siempre mayor probabilidad de ser acogida por la masa que una elevada y complicada. Una apropiada agitación contra todo lo que es difícil en el campo del misterio sobrenatural y a la vez práctico produce una gran

impresión. La Iglesia ha sufrido frecuentemente experiencias semejantes, por ejemplo, en el siglo XVI. Pero se ha visto siempre también que semejantes movimientos hacen desviarse a sus partidarios y abaten valores cuya destrucción no se preveía, y sin embargo ya no puede ser impedida.

Carisma y ley del celibato

1. *El Carisma*. Uno de los principales argumentos de los adversarios del celibato consiste en la afirmación de que la Iglesia no puede establecer el celibato como una ley.

A esto se debe responder: es exacto que hay un celibato que es un don particular de la gracia de Dios. Que la abstinencia (sexual) es un don de la gracia de Dios, es una idea helenística y helenístico-judía, que fue acogida por el apóstol Pablo (1 Cor 7,7). Es necesario únicamente esclarecer la esencia y límites de este don gratuito.

El carisma consiste en que la obra, en cualquiera que no pone obstáculo, es una particular disposición y tendencia por la vida célibe. De ningún modo el carisma obliga al celibato ni nos dispensa de la decisión para escogerlo; el carismático no es menos capaz y dispuesto a entrar en el matrimonio que otro cualquiera. Según San Pablo, este carisma, precisa May, está abierto a todos, y todos pueden obtenerlo; por lo demás, el celibato puede observarse también sin un carisma especial, y todo hombre en ciertas circunstancias debe observarlo. La Iglesia establece – como presupuesto para conferir las órdenes mayores - junto con el carisma del celibato, la voluntad de observar la completa abstinencia sexual. La conducta de la Iglesia en esto es patente: establece las exigencias propias de todos los que ejercen el ministerio. El que quiere llegar a ser sacerdote, debe, entre otras cosas, asumir la ley de la completa abstinencia sexual. Tres veces asegura con juramento que conoce este deber y que libremente lo acepta. Cómo en estas circunstancias pueda hablarse de "obligación" (*Zwang*) es incomprensible. Nadie está obligado, es más, nadie puede ser obligado a ser sacerdote.

Por lo demás, la observancia del celibato y de la completa abstinencia sexual no está necesariamente ligada al carisma, vale también para el que no posee el carisma, es más, en ciertas circunstancias vale para todos, casados o no casados: los innumerables hombres que contraen matrimonio deben, por ley

divina, abstenerse de toda actividad sexual antes del matrimonio, tenga o no tengan el carisma.

Tienen el deber de observar la castidad perfecta los millones de hombres que, a pesar de su gran deseo, no llegan al matrimonio, aunque para esta renuncia no dispongan de ningún carisma. El deber de la completa abstinencia sexual vale para cuantos, por motivo de defectos físicos, no pueden aspirar al matrimonio, y esto aunque no tengan el carisma del celibato. Deben observar la completa abstinencia sexual los millones de viudos y viudas, de abandonados y separados, cuyo gozo del matrimonio ha sido interrumpido. El deber de la completa abstinencia sexual vale también para los hombres casados cuya mujer esté enferma o que no quieren traer al mundo otros hijos cuando no quieren proceder con el método de la abstinencia periódica. Este deber vale, en fin, para todos los prisioneros de guerra o civiles, durante el tiempo que deben vivir separados de sus mujeres: ninguno de ellos afirma sentir un carisma.

Frente a estos casos, considerando los innumerables hombres de todos los estados y edad, preparados o no preparados, la ley del celibato de la Iglesia proporcionalmente opera de modo inofensivo. Esta abarca un porcentaje muy restringido de hombres escogidos, cultos y dotados. Tienen a su disposición auxilios naturales y sobrenaturales. Han sido preguntados, y han contestado con un sí. La renuncia al amor sexual no es el sacrificio más duro que se le puede pedir a un hombre. Al médico y al policía se les exige que empeñen en el servicio de su misión no sólo su fuerzas, sino también, en caso de necesidad, la salud y la vida. Sí, de todo hombre sano y, como se ha visto en la Segunda Guerra Mundial, también de muchas mujeres se espera que estén prontos a defender su patria, incluso poniendo en peligro su propia vida. Estas exigencias no vienen de leyes humanas, sino, en última instancia, de preceptos divinos. Frente a semejante deber de heroísmo, sólo pensar en rebajar las exigencias del sacerdocio católico es verdaderamente vergonzoso. Sería un asunto despreciable.

2. La ley. Los adversarios actuales del celibato piden la abolición de la ley con diversas razones. Esta petición hay que rechazarla decididamente. La completa abstinencia sexual de un notable número de personas está prescripta por la ley. El hombre tal como es, no como debe o puede ser, tiene necesidad de la ley, y precisamente por dos razones:

En primer lugar, la obligación jurídica del celibato significa la codificación ministerial de la alta estima que la Iglesia tiene del celibato por amor de Cristo y la explicación ministerial de la conexión indispensable entre sacerdocio y celibato. Sin la ley sería difícil para los fieles y los sacerdotes mediocres ir muy lejos y conocer que el celibato tiene en la Iglesia de Dios el rango y el significado que les compete según la voluntad de Cristo y la doctrina de la Iglesia. Y sería más difícil elegir esta forma de vida si la invitación a ella, que la ley establece, llegase a faltar. La ley ayuda a los hombres, inclinados a cosas cómodas y fáciles, a tomar decisiones generosas; les libera de las fuerzas que en su propia intimidad y en el ambiente les arrastran a las cosas mediocres e insignificantes.

En segundo lugar, la ley, por su dura claridad e irrevocabilidad, no con las debilidades de hoy día, se ha convertido en el último obstáculo (*Halt*) para innumerables sacerdotes en las horas de cansancio, desgana y tentación. Hay situaciones en las que los esplendores de la vocación, la dignidad del servicio y la alegría de Dios parecen no decir nada al hombre sacerdote, situaciones en las que todas las luces se apagan y se experimenta únicamente el peso de la soledad y de la desilusión. El pensar: "No hay nada adelante y atrás", "Tú no puedes abandonar a los fieles", "Debes aguantar", es entonces con frecuencia más eficaz que los motivos de por sí más elevados...

No hay duda: si cae la ley del celibato, cae el sacerdocio celibatario. Ciertamente, permanecerán todavía muchos sacerdotes célibes de la generación más anciana. Pero en breve tiempo representarán sólo una minoría con tendencia a desaparecer, y a la larga dejarán de representar un factor de seriedad. La observancia de la ley que ordenaba el celibato, por presión de las relaciones sociales que indican al sacerdote casado como el tipo de sacerdote, será sustituida. La misma suerte corresponderá a las órdenes religiosas. El testimonio de la propia vida dedicada a Dios, por el poder de la gracia, por el valor de los bienes del espíritu, por la esperanza del más allá, se debilitará, pues, en la Iglesia por partida doble.

La crisis y su superación.

1. *El camino dentro de la crisis.* Crisis pueden provenirle a cualquier sacerdote. Si son posibles sin ninguna culpa del sacerdote, no me atrevo a

decirlo. La sexualidad debe ser continuamente vigilada, domada y vencida. La necesidad sexual en buena medida toma la fuerza que uno le da. No es verdad afirmar que comienza sin nuestra colaboración. El que se renueva cada día con la meditación, la lectura espiritual, el rezo del Rosario, la celebración del Santo Sacrificio, la visita al Santísimo Sacramento; el que con frecuencia se purifica con el sacramento de la penitencia; el que conserva la fe y la humildad, ese no tiene nada que temer. Pero el que juega con fuego no tiene que maravillarse si se quema. Una vez despertadas las fuerzas sexuales no es fácil aquietarlas después.

2. *La tarea del ministerio.* Muchos buscan la salvación de la crisis en la interrupción del ministerio, pero se trata de una ilusión fatal para un sacerdote si cree él que va a encontrar una perfecta solución y una facilitación retirando su decisión fundamental. En realidad, esta retirada no puede suceder más que con una rotura de la personalidad. La derrota dejará en él un estímulo, la capitulación no le permitirá encontrar la paz perfecta.

Objeciones contra el celibato

1. *Realización de los valores humanos.* Frecuentemente se afirma hoy que el que vive el celibato no alcanza la plena humanidad porque le falta la compañía del matrimonio. ¿Qué debemos decir a esto?

Ciertamente, el matrimonio puede desarrollar algunas e incluso muchas dotes del hombre. Pero igualmente un matrimonio puede impedir la completa expansión. Es difícil hacer aquí cálculos numéricos... Respecto al sacerdote se debe decir que el Señor exige la autoabnegación, o sea, el decir que no a los valores más pequeños a favor de valores más altos. Renunciar a los valores naturales por los valores sobrenaturales no es un mal trueque: es incluso la ley fundamental del cristianismo. Además, es un hecho que ningún hombre pueda realizar todas las posibilidades que se encuentran en el hombre. Cada uno está en condiciones de realizar una parte. Si el que vive el celibato no realiza los valores conectados con el matrimonio, realiza empero los conectados con el celibato.

2. *Carencia de sacerdotes.* Se dice hoy también con frecuencia que habría un mayor número de aspirantes al sacerdocio si no existiese el celibato. A esto se debe responder: atribuir al celibato la causa de la carencia de sacerdotes significa desviar la causa. En efecto, el celibato puede ser un impedimento para

aspirar al sacerdocio únicamente para aquellos que rechazan el sentido sobrenatural, el espíritu de mortificación, la abnegación de sí mismo o el celo. Atribuir al celibato esta carencia es solamente un pretexto. La falta de clero no es menor en el protestantismo, en los ortodoxos y en los viejos católicos, incluso es peor que en la Iglesia católica.

3. Disposición para el matrimonio. Se dice que el sacerdote tiene derecho al matrimonio como cualquier otro hombre y que la Iglesia no se lo puede impedir. Puesto que esta última afirmación es claramente herética, no hay necesidad de refutarla.

En todas las discusiones sobre el "derecho al matrimonio" se presupone como obvio que quien encuentra dificultad en vivir célibe tenga la libertad de contraer matrimonio. Esta suposición no interesa aquí en absoluto. El "derecho al matrimonio" no es ilimitado, por derecho divino. La edad, enfermedades mentales y psíquicas, el censo, religión, carácter, etc., pueden impedir un determinado matrimonio e incluso todo matrimonio.

Consecuencias de la supresión del celibato

1. El encontrarse dividido entre mujer, hijos y ministerio, como se ve en el protestantismo: lo había visto muy bien incluso Kierkegaard.

2. Retroceso en la cura de almas. El servicio del altar, la administración de los sacramentos y los sacramentales, la predicación, el catecismo. El cuidado de los enfermos. La visita a las casas, la pastoral diferenciada, la vida de oración personal. Todo esto y otras muchas cosas todavía absorben a un sacerdote tan completamente que yo no estoy en condiciones de imaginar cómo todo eso puede cumplirlo uno que está casado y sea padre de familia.

Conclusión: el celibato es necesario para la Iglesia católica, si ésta no quiere empobrecerse de manera miserable. Pedimos a Dios que dé firmeza a los sacerdotes y valor a los jóvenes para mantener el celibato y expresar, con una vida pura y fuerte, su dedicación a Dios y el medio de su servicio a los hombres.

EL RETORNO AL FUNDAMENTO*

R. P. Dr. Cornelio Fabro

La crisis actual de la teología, y reflejamente de la Iglesia postconciliar, es de naturaleza metafísica: es el oscurecimiento, si no el rechazo explícito, de la presencia del absoluto en el horizonte de la conciencia del hombre contemporáneo: una crisis que se ha transferido a los teólogos por una "colisión de simpatía", como diría Kierkegaard. Sin la referencia al absoluto no puede resistir ningún valor; privado de la referencia metafísica, el sujeto mismo no alcanza a constituirse en un centro operativo responsable, y es trastornado por el juego irracional de las pasiones y de las fuerzas de la historia.

Sin un Dios trascendente, creador del mundo y del hombre, no existe ningún yo como núcleo inquebrantable de libertad. Sin el Hombre-Dios, redentor y santificador, inmanente en la historia como verdadero hombre y trascendente en la eternidad como verdadero Dios, según la fórmula calcedonense, no existe ninguna esperanza de salvación. Sin metafísica no existe, pues, teología, no existe un sentido y consistencia de la teología, ya que sin el fundamento absoluto el trabajo teológico se deshace en la precariedad del modo de proceder de las llamadas "ciencias humanas", en la insignificancia de la impresión, del sentimiento, del juego semántico, del énfasis vacío. Sin el absoluto de la metafísica falta al hombre el fundamento de la *pietas*, el ánimo se endurece en el orgullo de lo transeúnte y la voluntad se corrompe con la sugestión de los instintos: la revolución como contestación permanente o el suicidio.

El poeta ateo Heinrich Heine, enfermo en París del mal que le llevará a la muerte, anota con melancolía infinita en la apostilla a su *Romancero*: "Pero ¿existo yo todavía realmente? Mi cuerpo se ha encorvado tanto que lo único que me queda es la voz y mi cama, que me recuerda el resonante sepulcro del mago Merlín, situado en el valle de Brozeliand, en Bretaña, al pie de altas encinas cuyas copas se cimbrean hacia el cielo como altas llamas. ¡Ay de mí!, colega Merlín, te envidio estos altos árboles y su fresco susurro, ya que

* Publicamos este claro y valiente artículo, cuyo texto corresponde al Epilogus brevis del libro "*La aventura de la teología progresista*", Ed. EUNSA, España 1976, 282.

ninguna hoja verde susurra en mi lecho que es un sepulcro aquí en París, donde continuamente no siento más que el estrépito de carros, martillos, chirridos y cencerradas de piano"[1]. Es la angustia de la falta de significado, el tedio del vacío en la muerte de las últimas gotas del tiempo.

La situación espiritual del hombre, a distancia de un siglo, no ha cambiado, ciertamente; más bien se debe decir que el rompimiento interior, del que Heine ha hecho una dramática descripción, está alcanzando -y precisamente gracias a los progresos de la técnica y a las diabluras del *homo faber*- a estratos sociales cada vez más amplios. ¿Cuál es entonces la misión de la Iglesia, cuál la tarea de la teología?

La impresión sobre la situación actual -hablo como simple hombre de la calle- es que el absolutismo siempre es algo que puede ser conjurado con rezos tanto en las quejas de desconsuelo como en los cantos triunfales de victoria: siempre es un exceso de abstracción que prescinde del juego sutil de las posibilidades en las que se devana el enigma de la vida. Hasta hace algunos meses, la gestión de la guía en el sagrado campo de la teología había sido arrebatada al Magisterio por algunos aventureros, insatisfechos con los aperturismos constructivos del Concilio: sus aperturismos inconoclastas habían penetrado incluso en las altas esferas de la responsabilidad (conferencias episcopales, centros ecuménicos, universidades y seminarios, editoriales y prensa católica...). Se tenía la impresión de que todo estuviese perdido ya para la ortodoxia tradicional. Pesimismo. Exageración evidente.

Con la publicación ahora de la *Declaración sobre la doctrina de la infalibilidad del magisterio de la Iglesia*, de 6 de julio de 1973, el equívoco de esa teología de ruptura con la tradición y de revoltijo con la antropología atea y con la moral permisiva se ha acabado: los teólogos vuelven ahora a sus puestos, el episcopado se alinea unánime con el obispo y el magisterio de Roma, las resistencias desaparecen, el barullo en la Iglesia ha terminado. Optimismo. Exageración también ésta.

Demasiado profundas han sido las confusiones sembradas por los progresistas, demasiada la libertad en secuestrar las certezas de la fe, las fórmulas dogmáticas, el ejercicio del magisterio: demasiado vasta es el área del espíritu que han dado a las llamas con la reinterpretación del cristianismo

[1] H. HEINE, Nachwort zum "*Romanzero*"; *Werke*, Insel-Verlag, III, pp. 199 s.

en clave mundana de impugnación sociopolítica y de hedonismo... La Iglesia produce hoy la impresión de esos campos donde se ha cosechado el grano y después se ha incendiado: negruzcas extensiones que exhalan un fuerte olor a quemado... Pero mientras en los campos la operación del fuego puede ser benéfica y fertilizante para las siembras del otoño, en la Iglesia las heridas y las hemorragias del espíritu dejan siempre tras de sí una marca de angustia, un cansancio del alma y una confusión de fondo, una melancolía sutil que insidian la confianza y atenúan la esperanza. Para sobreponerse es necesaria una sacudida fulgurante del espíritu, por lo menos doble respecto de las destrucciones: sobre todo es necesaria una acción de recuperación en todas las esferas de la doctrina y de la disciplina como la que salvó en otras ocasiones a la Iglesia en los conflictos con el pensamiento moderno[2].

Un escritor y pensador católico -el jesuita A. Delp, asesinado por los nazis en la última guerra-, en una admirable conferencia en 1943 sobre "La confianza en la Iglesia", realizó un análisis realista de la situación, plenamente válido hoy, y que sería llevado adelante en Alemania con penetración por Romano Guardini: ese análisis está en las antípodas de la teología progresista[3]. Pone el quicio precisamente en la fidelidad a la Iglesia.

La confianza de la que intentamos hablar, empieza diciendo Delp, no es esa que simplemente se debe a Dios, ni siquiera esa que se concede al Cristo histórico y glorificado... Es la confianza concreta que se debe a la Iglesia, en la que esas precedentes confianzas están contenidas y clarificadas, es la confianza a esa realidad metafísica y física a la vez que llamamos Iglesia. Y debe ser una confianza real y sobrenatural, como la describe Santo Tomás, en la que confluyen las virtudes teologales de la *fides* y de la *spes*, y las virtudes morales de la *fortituto* y de la *magnanimitas*[4]. La confianza es descrita existencialmente como una "conducta" (Haltung), una "actitud"

[2] La filosofía de la inmanencia, que tiene por cabeza a BLONDEL, es otra cosa; BLONDEL, aunque su tentativa no ha tenido éxito (y él mismo se ha dado cuenta), quería enderezar y fundamentar esa libertad radical de la que justamente siente su exigencia el hombre moderno, que ha abierto y avanza impávido por las vías secretas de lo infinitamente pequeño y de lo infinitamente grande (sobre este aspecto de la evolución del pensamiento blondeliano, séame permitido remitir a mi ensayo: *L'essere e azione nello sviluppo della filosofia di M. Blondel*, en el vol. *Dall'essere all-esistence*, cit. pp. 421 ss.).

[3] A. DELP, *Vertrauen zur Kirche*, en la obra *Christ und Gegenwart*, Francfort, s. M., 1949, I; *Zur Erde Entschlossen*, pp. 217 s.

[4] S. Th., II 129, 6.

(Verfassung), "...en virtud de las cuales el hombre está lleno de la certeza de su propio valor, o sea, mediante el saber del valor de una realidad que es importante, para la vida del hombre y que está a su disposición"[5] .

Pero la Iglesia, observa con justeza Delp, no es sólo una institución objetiva que tiene como fin una instrucción, anuncio, magisterio..., sino también una realidad interior del hombre, es decir, su pertenencia subjetiva interior, y es ésta la que hoy está en crisis, una crisis, por tanto, de confianza en la realidad de la Iglesia. Las causas principales de esta crisis son para Delp las siguientes, que me limito a enunciar en orden:

a) Experiencia del tiempo como un tiempo desolado, en el que la persona está privada de valor y dignidad: estamos, por tanto, en las antípodas de la "madurez del mundo" (Mündigkeit der Welt) de Bonhoeffer y de la teología gnóstica contemporánea.

b) El sujeto se convierte en sujeto incapaz de captar el cristianismo, y esto como efecto del humanismo moderno, que a partir del nominalismo ha demolido el orden sobrenatural en su estructura orgánica, eliminando los valores universales del espíritu, tanto en la vida como en la existencia y en la acción (Leben, Existenz, Tat).

De esta situación fundamental deriva, según Delp, un triple resultado, respecto a la religión, al cristianismo y a la Iglesia, los tres fundamentalmente negativos.

El principio: la vida humana está fundamentalmente inspirada en el naturalismo, que estimula los bajos instintos del hombre y le hace hostil a la religión.

La conducta: el espacio vital y los fines de la vida están limitados a tareas terrestres, y toda inspiración a la trascendencia es considerada como un impedimento, toda religión como una huida de los fines de la vida.

La imagen del hombre se convierte de este modo en ambigua: o de resignación como reconocimiento de los límites de objeto a objetos, o bien como heroica y trágica tensión de superación de los límites. Y de este modo la confianza cristiana va de cualquier manera hacia el fondo y el cristianismo pierde todo realce.

---

[5] DELP, cit. p. 218.

Conversión del sujeto en sujeto incapaz de confianza en general. El diagnóstico de Delp signe siendo decididamente explicito: "El hombre que hoy afronta la Iglesia no es únicamente un hombre ciego y que lucha contra los valores cristianos, sino que también con frecuencia es un hombre al que en general falta toda capacidad y posibilidad de una vida íntimamente asegurada, es decir, confiada"[6]. La primera etapa, en el plano teorético, de esta deplorable situación que es la desaparición de la confianza en la capacidad de conocer, y que a continuación se repliega en la acción, se tiene con Kant y con el idealismo. De este modo el hombre es consignado y encerrado en la experiencia inmanente del mundo, es decir, en la experiencia de la propia derrota, de la insuficiencia e inseguridad. De aquí la invencible nulidad de la existencia; de esta manera el hombre cae en una angustia cósmica que se expande en su interior y le hace incapaz de todo auténtico consuelo, ciego respecto al mensaje cristiano.

En este momento el heroico jesuita acorta los tiempos y habla sin más de la "desaparición de la autoconciencia cristiana" (Schwund des christlichen Selbstbewusstsejns): nosotros no tenemos ya la fuerza de la fe de nuestros abuelos... La fuerza saludable y fortalecedora de la realidad específicamente cristiana no produce sus efectos, puesto que no la poseemos: de aquí el cómodo refugiarse en el *ghetto*[7] de un fácil y cómodo conservadurismo.

Delp pasa a continuación a mostrar el "triple ministerio de la Iglesia en medio de la crisis de confianza" con la siguiente declaración de principio: "No tenemos en la lucha con el protestantismo, desde el punto de vista teorético, la capacidad de salubridad, verdad y auténtica defensa de las fuerzas humanas fundamentales en el Tridentino. Nosotros no hemos llevado adelante una lucha similar, desde el punto de vista filosófico, contra Kant y sus escuelas[8]: es en esta línea donde la Iglesia, y dentro de ella el cristiano, juega sus cartas para la salvación del mundo, para impulsar al mensaje cristiano fuera de su concha histórica buscando la salvación del hombre de hoy. A esto deben tender sobre todo los responsables del magisterio, a los que

[6] Id., p. 223.

[7] ¿Ha tomado de aquí RAHNER su célebre slogan? Es obvio que el término tiene en Delp un contexto muy diverso.

[8] DELP, cit. p. 230.

por ello es necesario un poco del semblante de los antiguos caballeros. Hasta aquí Delp.

Pero ¿qué mensaje, pues, llevará adelante la Iglesia, qué horizonte sondeará la teología para la salvación del hombre moderno? El de la libertad auténtica, radical y constitutiva, del mensaje cristiano. Una exigencia de libertad cristiana radical es la agustiniano-tomista, que remite al yo de frente a Dios y a Cristo salvador. Una apelación a la libertad cristiana es la de Pascal, Kierkegaard, Newman, Dostoievsky, Guardini..., con un conocimiento de la precariedad de la existencia, de la aspiración infinita y abrasadora de arribar al golfo codiciado de la paz tras el río del tiempo: inmanencia ascendente, emergente, que eleva hacia la unión con el Padre que está en los cielos. En la filosofía moderna, por el contrario, se realiza mediante el "frenesí báquico" de la negación (Hegel): de este modo el yo funcional disuelve el yo real, la ciencia con la técnica y la política con la economía están disolviendo la persona como sujeto moral en un mundo sin sentido, que se ha convertido en un nido de víboras, un flamear -para cada uno, para la sociedad, para los estados- de tensiones y conflictos inextricables. De esta manera la inmanencia vacía de la conciencia se invierte completamente en la trascendencia vacía que es el ser como referencia al mundo, esto es, en el ser en el mundo, propio tanto de Marx como de Heidegger y Sartre, de Marcuse y Bloch...

Esto explica quizá también la creciente irrupción de la carencia de sentido de la muerte en la conciencia moderna y su corrosiva extensión en la vida contemporánea: no de la muerte, que es la despedida de las personas queridas y el crecer de la esperanza, sino de la muerte que es el casamiento trágico con la nada, de la que la falta de significado del tiempo es la matriz y el vacío del alma el huésped invasor.

Georg Büchner, hermano del filósofo ateo y materialista Ludwig, en el drama *La muerte de Danton*, en la escena en la Conciergerie, anticipó esta lúcida experiencia de la nada que caracteriza a gran parte de la conciencia contemporánea.

Philippeau.-Entonces, ¿qué quieres?

Daton.- ¡Paz!

Philippeau.-Esa está en Dios.

Danton.- En la Nada. ¿Hay algo más tranquilo en lo que te puedas hundir que en la Nada? ¿Y si Dios es la suprema paz, no es Dios la Nada?

Pero yo soy ateo. ¡Ese maldito principio!: inada puede volver a la nada! Pero yo soy algo, ¡ésta es la desgracia! La creación se ha dilatado de tal forma que no hay nada de vacío y todo es una ebullición. La Nada se ha suicidado, la creación es su herida, nosotros somos sus gotas de sangre, el mundo es un sepulcro en el que ella (la Nada) se pudre. Parece una locura, y es la pura verdad.

Camilla.-El mundo es el judío errante, la Nada es la muerte; pero eso es imposible. ¡Oh, no poder morir, no poder morir, como dice una antigua canción!

Danton.- Estamos todos sepultados vivos..., amontonados unos junto a otros, unos sobre otros. En la muerte no existe esperanza alguna. La única diferencia que hay es que la vida para algunos es más sencilla y para otros más compleja, es la putrefacción más organizada. Pero yo me he acostumbrado a esta putrefacción[9].

La auténtica inmanencia está, por el contrario, en la posesión inalienable de la libertad del yo, que opera este doble movimiento: el de la inmanencia con fundamentación en el absoluto y el de la inmanencia en el creciente conocimiento de que el yo tiene la responsabilidad de sus propias elecciones. Una inmanencia de la que el yo es principio, medio y fin, porque está colocado en el infinito. Una vida, por tanto, de crecimiento del propio ser como fuente inagotable, en el fondo de la cual se entrevé -como el Ivan Iljic de Tolstoy [10]- la aurora de la luz que se busca, la salida a la vida de la nostalgia eterna.

[9] G. BUCHNER, *Dantons Tod*, en *Werke und Briefe*, InselVerlag, Wiesbaden, 1958, 66 ss.

[10] L. TOLSTOY, *La muerte de Ivan Iljic*, en el vol. *La tempestad de nieve*, Turín s. f. HEIDEGGERH cita la narración toistoyana en una nota a su análisis del fenómeno de la muerte (*Sein und Zeit*, cit., 51, p. 254, nota).

HUMILDAD Y GRANDEZA DEL PAPA GIUSEPPE SARTO*

R. P. Dr. Cornelio Fabro

Después de San Pío V, es decir, después de cuatro siglos en los que la suprema gloria para una creatura no se posaba más sobre un Papa, esta gloria torna ahora sobre Pío X no sólo para continuar la tradición de un Oficio y una Sede, que por la santidad tienen el nombre y la excepcional misión; sino también para una forma de recuperación de la "humana igualdad".

El Papa que con grandioso magisterio guía a la Iglesia en la vía de la verdad, y con seguro juicio mueve al ejemplo a los mejores hijos, permanece siendo, también él, una frágil criatura, sujeto al peso de la miseria cotidiana y al arduo juego de las contingencias terrenas. Tal vez en ningún cargo humano las características individuales afloran y se imponen de modo tan sobresaliente, como en quien sube a este trono que es el primero por grandeza; pero que exige a la creatura una medida sobre humana. Por esto ninguna dinastía ha ofrecido tanta variedad y multiplicidad en la actuación del idéntico ideal, como sí lo ha hecho el pontificado romano. En la libertad de los hijos de Dios, el Papa da, en el cumplimiento de su misión, una inconfundible impronta de sí mismo que se imprimirá en la Iglesia y frecuentemente también en el mundo para marcar el camino de los hechos que tienen en suspenso a los hombres. De frente al mundo, a la Iglesia y también a sí mismo, el hombre que llega a este vértice se debe transparentar sin subterfugios, consciente de expresar la esencia más alta de la vida del espíritu. Por lo tanto, cuánto más admirable resulta si, entre tantas angustias y dificultades, la vida del Papa se purifica con simplicidad de espíritu en la suprema inmolación de sí mismo; de tal modo que sepa dar el ejemplo vivo en sí mismo de aquella virtud que debe juzgar en nosotros.

---

* El presente texto es traducción del artículo "Umiltà e grandeza di Papa Sarto", *Momenti dello Spirito*, Assisi 1982, 283-294.

La santificación de Pío X nace, ante todo, de la voz del pueblo y es un testimonio gozoso de la unidad del cuerpo místico: casi como una renovada presencia, en el juicio hecho de la gloria, de los humildes y de los simples. Porque Pío X se había hecho, con la humildad y simplicidad cristiana, como un vestido interior sin costura, en el cual únicamente sabía reencontrarse y que en él había crecido con el crecer de su grandeza: en cada escalón de su subida, lejos de ofuscarse y de reducirse a un recuerdo, éste se hacía más rutilante y daba nuevo y más auténtico testimonio de él. Él no sólo era conciente de que había nacido pobre, de haber tenido una infancia atribulada y de haber realizado sus estudios con la ayuda de otros; no sólo recordaba los sufrimientos de un tiempo, sino que sólo en esta conciencia de "ser" pobre él reencontraba, en todas las nuevas dignidades a las que Dios lo destinaba, como una "presencia" espiritual. El alto ingenio que lo hizo siempre ser el primero entre sus compañeros, el seguro juicio de los hombres y de los eventos, la habilidad de gobierno y el mismo prestigio de una naturaleza excepcionalmente dotada, hubieran debido empujarlo a la emancipación de aquello que ahora se llama "complejo de inferioridad" para obligar a un reconocimiento que brotaba de la evidencia de los hechos. Así sucedió con muchos grandes de la historia -también en la Iglesia - en los que los nacimientos humildes formaron el fondo o la "situación negativa" para producir un contraste de mayor resalto respecto a la consiguiente grandeza. Para Pío X, hijo de un recaudador de impuestos, segundo hijo de una numerosa prole, la humildad del origen y la angustia de las exigencias más elementales de la vida se transformaron en su fisonomía como en un "presente" que se intensificaba sin una vana exhibición; como el "amén" de su espíritu al desarrollarse que él presentía y veía en cada etapa del divino llamado.

Es muy conocida su inflexible conducta con respecto a los parientes a los que amaba con intensa ternura pero ninguno de ellos se enriqueció ni consiguió un buen puesto. El hermano no pudo trasferirse a Roma sino que continuó en su modesto trabajo; las hermanas que llevó consigo, quiso que se llamasen y se presentasen como "las hermanas del Papa", e hizo vender un automóvil que les habían regalado a ellas; se opuso a toda propuesta de promoción de su sobrino monseñor Parolin. Muy tenaz en el recordar, incluso siendo Papa, reconocía las personas más humildes de su tierra y se entretenía con ellas hablando en su hermoso dialecto véneto que casi hacía

desaparecer la majestad exterior para bajar del cielo una más fulgida, que arrancaba las lágrimas a sus interlocutores.

Consigo mismo no pudo siempre desahogar su deseo de humillarse por las exigencias de la corte y de la majestad pontificia, de hecho los testigos más cercanos atestiguan el suplicio que le ocasionaba el ceremonial y cómo buscaba, en cuanto podía, reducir al máximo las distancias. Para sí no tenía ninguna exigencia. El *Sumario sobre las virtudes* está lleno de perlas de su franciscana alegría: siendo Papa tenía botones, aguja e hilos para los pequeños remiendos; hizo venir de Venecia su cocinero Inchiostro, cuya experiencia muchas veces sometía a dura prueba el estomago y el paladar de los secretarios, pero no el del Papa que estaba contento de todo; prohibió los aplausos en San Pedro y no permitía que se le besase el pie; participaba de los Ejercicios Espirituales que se predicaban en el Vaticano poniéndose, con simple naturalidad, entre el público. Es célebre el diálogo con el cardenal Mathieu durante el conclave "*Scis loqui gallice?- Nequaquam, Domine- Ergo nos es papabilis- Deo gratias*". Siendo Papa, cuando le mencionaban que su bendición y el contacto con objetos suyos habían obrado gracias y curaciones, lo socorría infaliblemente su superior humor: "Eh, querido mío, en este mundo hay que hacer de todo". O también: "qué extraño, ¿cómo él se ha curado con mi chaleco y no yo?". Su más grande sufrimiento era no poder dar siempre libertad a este íntimo impulso de su corazón, y debió sufrir inmensamente sobretodo porque también él -como lo atestigua don Orione- se dio cuenta rápido de "aquellas influencias mezquinas que suelen tentar a los poderosos". Licenció a la guardia de servicio; suprimió el *escanciador* y el acompañamiento de la Guardia Noble durante el paseo de la tarde en los jardines vaticanos; redujo, cuanto pudo, la etiqueta por la que sentía una inmensa incomodidad.

Rodeado de la pompa ineliminable de una sede que había sido construida con los siglos, se sentía casi más prisionero en el alma que en el cuerpo. Apenas subido al trono pontificio, a un representante del gobierno italiano que quería explorar la dirección política del nuevo Papa, hizo que se le responda (como muestra en el comentario monseñor Canali, que sustituía a veces en las conferencias cotidianas al cardenal Merry del Val cuando estaba enfermo):- "Decid al Gobierno que no quiero hacer política". En los quehaceres más intrincados su expresión era: "yo miro al crucifijo". Tenía la pasión por la simplicidad,

pero no por la exhibición. De frente a un personaje vanidoso que magnificaba los títulos académicos, dijo una vez: "yo sé de uno que, sin ser doctor en teología, fue hecho monseñor, obispo, cardenal... y Papa". Es también conocida su cortesía con los hebreos -especialmente con el diputado Romanin-Jacur, que fue el brazo derecho de su caridad en Mantua y en Venecia- cortesía expresada con la frase: "¡en Mantua mis mejores católicos son los hebreos!".

Era simple, también, en la misma vida de piedad, que era profundamente sentida, pero sin ningún alargamiento o superflua coreografía que no fuese propia de la majestad del rito y del recogimiento interior: en la celebración de la santa Misa esquivaba cualquier afectación y se mantenía en el límite de la normalidad respecto a su duración; incluso más, atrapaba por la conmovida pronunciación y el celestial candor, produciendo una impresión que los presentes no olvidaban más. Decía el Rosario con sus íntimos; recitaba a menudo el Breviario con dos secretarios suyos, Monseñor Bressan y monseñor Pescini, a los cuales, cuando el *camarier* no estaba pronto, servía en una segunda Misa, que escuchaba en agradecimiento; como la sirvió a algunos sacerdotes que se encontraba de paso en Mantua o en Venecia, entre los cuales se puede contar a monseñor Ratti. Esta simplicidad reaparecía junto a su caridad con los sufrientes y atribulados por la desgracia, como si fuesen miembros vivos de su cuerpo, porque lo eran del cuerpo místico de Cristo. Se sabía que "prefería y quería más a los pobres que a los ricos", pero recomendaba usar también con estos toda cortesía. Delante de la noticia del terremoto de 1908 proyectó ir personalmente a Ressina y a Reggio Calabria a llevar su conforto. Cuidaba él mismo la distribución de los auxilios más urgentes y piadosos, asistido egregiamente por su habilidad administrativa.

Lo puro y simple de su fe estaba en el juicio seguro de sus cosas y de los hombres, sin dobleces ni involuciones. A monseñor Pasetto, que se presentó en audiencia primera para predicar los Ejercicios Espirituales recomendó con acento firme: "muerte, juicio, infierno, paraíso: he aquí los argumentos de los cuales tienen necesidad el Papa y los Cardenales". Después de la primera predicación agradeció rápidamente al predicador: "bien, padre, así está bien". Adversario de la concepción de la "carrera", hablando con los Cardenales los amonestaba con un estilo que hace acordar al de Santa Catalina:

"vuestra púrpura no os salvará de la justicia de Dios si no es honrada con las buenas obras".

Cuando la masonería dominante privó de todo haber a los obispos portugueses, llamó a monseñor Pacelli pidiéndole que estudie el proyecto de ayuda, el cual consistía en un gasto de un millón; pero el Papa no dudó un instante en ayudar a sus hermanos en el episcopado vaciando hasta la ultima lira el tesoro vaticano. El día siguiente, un desconocido venido del exterior le ofreció al Papa la donación de un millón exacto. "He aquí, comentaba Pío X, cómo salen, así entran".

También, de toda la persona de Pío X salía un arcano sentido de grandeza que no ponía, sin embargo, ficticias barreras de distancia. La vasta obra de reforma de la Iglesia es la prueba, y pone su pontificado -por la dificultad de los tiempos, la urgencia de los remedios, la generosidad de las empresas y la fortaleza de ánimo en el llevar esto a su término-, lo pone junto a, y bajo la misma luz, del de Pío V, que salvó del islamismo la fe del Occidente cristiano: Pío X salvó la Iglesia de la amenaza de todas las herejías de la cultura moderna, de la política, de la economía, de la ciencias históricas y positivas, de la filosofía, de la teología nueva caída de más allá de los Alpes. La entera vida dedicada al ministerio personal en el contacto directo con almas a lo largo de todos los grados de la jerarquía: desde capellán, párroco, obispo y patriarca, le había dado un conocimiento de los hombres de las condiciones más dispares; develándole todas las contingencias de la humana debilidad y de las pasiones, las cuales, entre los mismos católicos, molestan, a menudo, la vía del bien. El hecho de haber transcurrido la mayor parte de la vida fuera de toda forma de burocracia permitió -subido al trono pontificio- una convicción de espiritual libertad, que molestó y turbó a no pocos hombres, ligados a la fuerza de la tradición. Se sabe que el hecho más relevante de su independencia de juicio fue la nómina de Secretario de Estado a la persona del joven monseñor, ya secretario del cónclave, Merry del Vall. La grandeza de su obra de regeneración espiritual de la Iglesia se muestra sobre todo -y muchos testigos del proceso insisten expresamente- en los siguientes actos prudentes:

1-La prohibición del veto en el cónclave, por parte de cualquier potencia, y la constitución sobre el cónclave por la que se ha regulado hasta ahora la elección de sus sucesores. Aunque, como ha demostrado con la evidencia de las cifras en sus medidos *Recuerdos* el cardenal Merry del Val, la elección de Pío X no fue la consecuencia del veto del

emperador Francisco José, llevado por el cardenal Puzyna, porque su candidatura era ya alta cuando fue leído el veto.

2-La codificación del Derecho de la Iglesia -ya auspiciada por el Concilio Vaticano- porque estaba compuesto por una cantidad de leyes que formaban un tormento para los obispos que debían aplicarlas y hacerlas aplicar. Pío X, apenas fue elegido, formuló el proyecto, eligió la comisión y redactó, de su propio puño, las normas de trabajo; recibiendo, por ciertos períodos casi cada día, al secretario monseñor Eugenio Pacelli con el cual discutía punto por punto lo obrado por la Comisión, felicitándose por el inmenso trabajo del cual incluso no pudo ver el fin. (Su obra es recordada en toda su grandeza: ya sea por la constitución *Providentisima mater Ecclesia* de Benedicto XV, que en 1917 promulgaba el nuevo código de Derecho Canónico; ya sea por el presidente de la comisión el cardenal P. Gasparri en el prefacio que hace al afortunado trabajo).

La reforma de la vida cristiana. Antes que nada, sus disposiciones para la formación moral e intelectual del clero joven: a él se debe la idea y la erección de los primeros seminarios para las regiones en donde la estrechez de las diócesis no garantizaba, en los pequeños seminarios diocesanos, un curso de estudios adecuado. En el 50 aniversario de su sacerdocio, publicó, con fecha 4 de agosto de 1908, la admirable *Exhortatio ad Clerum*, escrita toda de su puño, como lo atestigua el Cardenal Merry de Val, en poco más de 15 días en los momentos libres. Siendo un espíritu práctico y testigo directo del sentir popular, redujo a diez el conspicuo número de las fiestas de precepto, con la precisa intención de disminuir los pecados, a los cuales el dinamismo moderno y el relajamiento de la fe exponen a los fieles: en esto fue inamovible y rebatió todas las observaciones y propuestas declarándose dispuesto a eliminar también las fiestas que quedaron, y hasta dispuesto a transportar el nacimiento del Señor al día domingo que resultase en ese momento, porque los fieles en la mayoría no lo observaban. Simplificó y reordenó el Breviario, aligerando el día domingo para que a los sacerdotes les quedase el tiempo necesario para atender a los sagrados misterios, en beneficio de las almas. Amonestaba a todos, y especialmente a los obispos, a la inmolación más generosa de sí en el propio deber, y es memorable el discurso que dio a los catorce Obispos franceses consagrados por él y enviados a sus respectivas diócesis privadas de todo beneficio después de la ruptura con el

gobierno de Francia. Pío X es el pontífice del catecismo, del que atendió personalmente la nueva redacción todavía en vigor: los primeros años del pontificado, en el atardecer del domingo, explicaba a los fieles de las parroquias de Roma, reunidos en el atrio de San Dámaso, las verdades fundamentales; con la llana y fácil comunicación de pastor bueno, renovando entre las ovejas del Divino Pastor la dulce presencia del Salvador. Queda en una aureola de angélica luz y de fragancia de lirios el Decreto "*Quam singularis*", que anunciaba la admisión de los niños a la primera comunión, apenas hubiesen llegado al uso de razón; y que él defendió siempre afirmando que: "¡Tenía Dios que tomar posesión de las almas inocentes antes de que conociesen el mal y entrase en ellas el diablo!".

Entre sus preocupaciones de Pastor universal, tuvo la más grande solicitud por su diócesis de Roma: renovó el vicariato y simplificó su estructura para adecuarla a las necesidades de su tiempo. Alejó de Roma, haciendo que volviesen a sus respectivas diócesis, a los eclesiásticos que no tenían un encargo preciso. Creó para la periferia un buen número de parroquias, encargando la cura de las almas a los religiosos.

Amante de la música litúrgica, dio una pensión en Venecia al Maestro de la Capilla, y llamó al joven Lorenzo Perossi, al cual guió al sacerdocio y nombró después director perpetuo de la Capilla Sixtina. Para la reforma del canto sacro instituyó en Roma el Instituto Superior de Música, que ha animado en todo el mundo el progreso de un arte que debe a la riqueza de los dogmas del cristianismo sus más originales y valientes desarrollos. Sobre las huellas de León XIII se dedicó a que en los seminarios y en las Facultades católicas se volviese a la genuina doctrina de Santo Tomás. Mientras era Obispo, explicaba esta doctrina a los clérigos de Mantua y Venecia; y ya siendo Papa, puso a su alrededor teólogos y filósofos de segura ortodoxia tomista.

Pero su cruz -y al mismo tiempo el monumento más grande de su pontificado- fue la condena del Modernismo. Ya siendo obispo había advertido, con el instinto de la fe, la insidia funesta de la nueva herejía; una vez que subió al solio pontificio, intensificó la búsqueda del error que corría por todas partes, entre los laicos y el clero, arrojando la confusión y destruyendo la buena fe, también muchas veces de las altas jerarquías de la Iglesia : la lucha contra el modernismo es, tal vez, la actividad más propia de la persona de Pío X

–y aunque parezca paradojal- es la que mejor refleja la estatura y medida de su espíritu. Después de tantos años de investigación y de estudio tomó la deliberación, de la que ninguna cosa pudo retirarlo: el 21 de julio de 1907 apareció el decreto *Lamentabili,* el Silabo antimodernista que recoge más de 65 errores de esta nueva doctrina respecto a todos los puntos vitales de la fe católica (la Sagrada Escritura, el magisterio eclesiástico, la revelación divina, el significado de los dogmas y en particular el de la divinidad de Jesucristo, la naturaleza de los sacramentos y la autoridad del magisterio eclesiástico). En septiembre del mismo año salía la encíclica *Pascendi* que daba la síntesis lógica e irrefutable del sistema modernista con las disposiciones para combatirlo dentro del seno de la Iglesia . Para evitar toda ambigüedad y compromiso, en lo que eran inagotables los autores de las nuevas doctrinas, el 1 de Septiembre de 1910, con el Motu propio *Sacrorum Antistitum,* publicaba la fórmula del "juramento antimodernista", obligatoria en la asunción de los oficios y beneficios eclesiásticos y en la asignación de los grados académicos.

La *Pascendi* – considerada en su contenido, en el proceder y también en el estilo del todo inconfundible – es un documento entre los más decisivos del Supremo Magisterio – incluso el más importante después del Concilio Vaticano y como la inmediata prolongación de éste – al cual la vida y la doctrina cristiana de esta primer mitad del siglo deben su propia fisonomía espiritual y la propia salvación. Entre todos los actos de Pío X, la *Pascendi* sigue siendo el documento más insigne de su pontificado, el broche de oro de aquel dique puesto a la marea de los modernos errores, que desde un siglo ocupaba la obra del pontificado romano para la defensa de la ortodoxia. Su característica está en la estructura formal fuertemente teorética, que le confiere una fuerza persuasiva de singular transparencia que, en el decir de Giovanni Gentile, la hacen "una magistral exposición y una critica magnifica". Es mérito de la Encíclica haber recogido bajo el común término de "modernismo" una extraordinaria avalancha de errores, y de haberlos reconducido con férrea lógica a los principios fundamentales. Los errores ya denunciados por *Lamentabili* son retomados por la Encíclica y puestos al descubierto en su génesis y comprensión reales, quitándolos de aquel aluvión de indeterminación a los que estaban intencionalmente puestos por los promulgadores: en este sentido, y a tan poca distancia del Decreto, la encíclica da una exposición original y nueva de los errores ya evidentes, con un

dominio tal de la terminología y de la técnica adversaria, que dicha exposición es, tal vez, única en un documento de tal género, y que debía por eso reconducir por la recta vía a los que todavía de buena fe podían militar en las filas del error. El así llamado *Programa de los modernistas*, salido en noviembre 1907 como réplica de la Encíclica, acepta y depende también éste de la impostación que había dado la Encíclica a su doctrina. Sabemos por el *Sumario* que el Papa había hecho preparar la materia de la primera parte de la Encíclica por tres colaboradores entre los cuales figuraba un modernista auténtico (un hecho que representa su audacia, y es, tal vez, único en la historia de la Iglesia): así el error fue descubierto en su escondite más secreto, y sus productores no tuvieron vía de escape. El Papa fue imbatible en la aplicación de los remedios contra los recalcitrantes y cuantos querían esconderse tras la cortina de la anfibología: se mostró, sin embargo, paternal y usó todo medio para arrastrar tras de sí a cuantos veía animados por el amor a la verdad; y es conocido también que tomó directamente la defensa de la ortodoxia del gran cardenal Newman, que la propaganda modernista usaba como corifeo.

La conducta del Papa en sus cautelas contra el modernismo pareció a muchos demasiado fuerte hasta el punto de ser considerada como una injusticia, como si hubiese aceptado denuncias demasiado temerarias sobre obispos y cardenales cuya ortodoxia y fidelidad a la sede apostólica ninguno debería dudar: estos lamentos que cuenta el *Sumario* sin reticencia, son documento de la objetividad y la pureza de espíritu con que la Iglesia instituye el proceso de santidad de sus hijos hasta que sean colocados en trono más augusto. Estos juicios discordantes, algunos expresados con las fórmulas más drásticas, sirvieron a la causa para purificar el conocimiento de una santidad que estaba toda en la fidelidad absoluta a aquella preservación de la fe que empuja a los mártires al sacrificio cruento. Así se sostuvo el Maestro Infalible en las decisiones más graves. La severidad del Papa tiene su íntima razón en el horror extremo que Pío X tenía por la herejía, en la angustia mortal que sentía por la amenaza del modernismo, que inyectaba su veneno en las vertientes mismas de las verdades del cristianismo y de toda religión que se apoya en la trascendencia. Su figura se yergue con la misma firmeza de los padres apostólicos que tuvieron que luchar contra las insidias del gnosticismo hebreo y helenístico: el modernismo es el gnosticismo de nuestros tiempos, el producto de tres siglos de una filosofía que buscaba liquidar

definitivamente el Absoluto. Y, después de haber disuelto la desangrada religiosidad protestante en el ateísmo de la teología liberal, se preparaba para dar sepultura al mismo catolicismo. Considerando este terrible enemigo de tal naturaleza -que la Iglesia , después de la rebelión de Lutero, no había nunca tenido uno igual- el Papa advirtió, como en una herida invisible de destrucción interior, la amenaza del huracán en toda su nefasta potencia: por lo tanto, no nos debe maravillar si, en el enfurecerse de la tormenta, el timón haya estado en las manos de uno sólo y que éste diese como golpes enérgicos para salvar la barca de los peligrosos riscos. La historia de la Iglesia , en las décadas que siguieron, ha dado pleno testimonio de esto: el modernismo golpeado en el corazón se desvaneció inmediatamente y no resurgió más que en episodios esporádicos; los rebeldes obstinados se perdieron en la vanidad de sus pensamientos denigrándose mutuamente; la vida de la Iglesia retomó renovada su camino. Las ciencias escolásticas, estimuladas por el peligro, reflorecieron por doquier y, con la guía de las instrucciones pontificias, renovaron sus propios métodos según los descubrimientos últimos de la investigación científica para responder de modo más adecuado a los legítimos planteos de la más madura conciencia moderna. Si hoy, en las facultades pontificias y en los seminarios, la filosofía, la teología las ciencias bíblicas e históricas se reorganizaron en todos los sectores sin temerarias concesiones o pávidas restricciones, se debe especialmente al grito de verdad lanzado por la *Pascendi:* por este hecho ésta le da el gran título de gloria, no solo espiritual sino también humano, al pontificado de Pío X.

***

Estas escasas líneas sobre la obra y la persona del pontífice distan inmensamente de la realidad: la obra y el alma de un Papa, inmolado en su misión universal de paternidad por las almas, se sustraen en el secreto de su comunión con Dios, cosa que para nosotros es inconmensurable. En este punto, la Iglesia , que lo tuvo como cabeza infalible, justamente en este momento en que lo hace subir a los altares, nos permite considerarlo un poco más en su genuina fisonomía y lo hace entrar en las proporciones de su efectiva existencia, dentro del escenario de la vida y de la misión de un tiempo. Entonces, habiendo acortado distancias, la figura de Pío X crece en grandeza y esplendor, pues se nos hace más evidente aquella santidad que él

conquistó por el duro precio de las luchas y las renuncias. Bajo la bondad del trato, aspecto sobre el cual se volcó ávidamente la literatura barata para un fácil uso apologético o denigratorio, el Papa Sarto escondía una personalidad rica y compleja, resistente como el diamante, que desconcertaba a los miopes y a los débiles de ánimo: los recuerdos del Cardenal Merry del Val abren en este punto un insospechado mundo, que otros textos insinuaron con referencias sintomáticas a las otras facetas de su vida.

Resulta, por lo tanto, que en Pío X había surgido por naturaleza un carácter fogoso y sanguíneo que alcanzaba a veces formas de ímpetu y de desdeño también impresionantes, especialmente en los primeros años en que trabajaba en la cura de almas: en Tambolo y en Salsano hay todavía algún anciano (ya lo dicen los textos del proceso) que recuerda sus bofetadas durante el catecismo que ponían inmediatamente en su lugar a los más inquietos. Esta firmeza no retrocedía cuando encontraba grandes desordenes morales: ya sea como obispo y cardenal, como también siendo Papa, no quiso nunca aceptar los indignos. Alma cristalina, no toleraba los dobleces de parte del que sea, y cuando se daba cuenta de que se quería sorprender su buena fe, difícilmente los readmitía a su confianza. Su juicio era cortante como una espada y no erraba el tiro. Del aislamiento en que se encontró en los momentos más críticos, y de los que incluso se le echaron culpas, no se lamentó nunca; y es más: se dolía y protestaba solamente cuando veía golpeados o atacados a sus colaboradores, especialmente el Cardenal Merry de Val y Monseñor Canali, porque quería el cáliz amargo sólo para sí.

Después de haber dado ejemplo de total sujeción como capellán, como párroco, como Obispo y como Cardenal, exigía obediencia absoluta, pero con perfecta lealtad. En Venecia vituperó en presencia de los clérigos al archiprete de San Marcos, Monseñor Apollonio, por haber hecho sonar la salida de la Misa, contra sus precisas indicaciones, durante la homilía pontifical. Todavía como Patriarca de Venecia se opuso -con una carta dirigida al Papa, admirable por su vigor y su conmoción pastoral- a la nómina pontificia de un concurrente a una importante parroquia urbana que había combatido con el apoyo de potente protección; y León XIII fue herido por la vehemencia de un corazón del cual conocía el timbre, hizo anular la nomina y aceptó el candidato del Patriarca que colmó de lleno sus expectativas. Y ya

siendo Papa, cuando se debían hacer grandes decisiones transcurría mucho tiempo en oración y recogimiento; pero cuando llegaba el momento de tomar la decisión, la voz y el aspecto de su persona tenían tal firmeza que nadie hubiera osado contradecirlo. Era el irradiar exterior de su fe teológica que bebía en su vertiente y que infundía a los mismos colaboradores suyos, como atestigua el Cardinal Merry del Val, una impresión mixta de fe y de desaliento, como si se sintiesen proyectados sobre el trono del Absoluto.

Se puede decir, sin temor a errar, que esta fortaleza en la fe fue la virtud característica de su pontificado: por encima de todo, él ponía su misión de maestro universal de las almas y no conocía término medio: entraba casi por instinto al núcleo de las cosas y en pocas palabras sabía expresar la esencia de una situación y proponer remedios. Así como sabía pasar por alto generosamente las inevitables miserias de la fragilidad humana, era, al mismo tiempo, inamovible sobre cuestiones de principios: contrariado sobre algún argumento que había estudiado a fondo reaccionaba con ímpetu realzando la voz y golpeando el puño sobre la mesa. Pero sabía también rápidamente recomponerse: el rostro retornaba a la habitual expresión de benevolencia y el corazón se abría afectuosamente apenas se daba cuenta de que el interlocutor había entendido el ánimo y el sufrimiento del Papa. Con los opositores personales, que tuvo numerosos y tenaces, nunca conservó rencor o hirió, sino que dejó a cada uno en su puesto, buscando la más de las veces una distensión de los ánimos; que no raras veces le fue negada, incluso en los últimos tiempos y muy a pesar suyo. Los defectos que tuvo, como los santos más heroicos, los combatió con igual decisión y fueron la escalera de su santidad.

Los testimonios del proceso, especialmente de aquellos que le estuvieron vecinos cuando Papa, concuerdan en referir la arcana y celestial impresión que trasparentaba en su persona, cuando era sorprendido en su recogimiento u oración, o simplemente cuando el discurso o el argumento llegaban a las cosas más altas. Sin embargo, en su vida privada su alma amaba expandirse con la exuberancia de una cordialidad que derramaba entorno a sí el agua viva de la alegría, que le brotaba en el corazón. Es conocido de qué modo huía del mínimo mostrarse o de la exhibición, que está fácilmente en asechanza a los poderosos para hacerles perder la exacta medida de las propias fuerzas: verdadero Sócrates cristiano, sobre la hulla de San Felipe Neri, sabía

encontrar la frase concisa que denunciaba la vanidad de todo lo finito y revelaba la indestructible fe en Dios. Es explícita la convicción de algunos testigos, los cuales lo conocieron durante largo tiempo en intima compañía, que en Roma su virtud obró en él la profunda transformación de la santidad: con el pasar de los años ésta se volvió cada vez más nítida en el cumplimiento de la altísima misión, y esto confirma el excepcional empeño del ascenso espiritual. Llegó al supremo pontificado en contra de toda previsión y con su más desolada consternación; aunque-como figura en los datos del *Sumario*-, él lo había ya predicho mucho tiempo antes, cuando bromeaba al hablar de sí mismo.

Desde la única cátedra de verdad que Dios ha puesto sobre la tierra, Giuseppe Sarto renovó, con la magnificencia de sus pensamientos y la firmeza de sus propósitos, el rostro de la Esposa de Cristo, asumiendo para sí todas las pruebas, las ansias y los dolores de sus hijos. Robusto en su físico como en un roble, incluso durante la edad avanzada, declinó rápidamente perseguido por el dolor producido por la guerra de 1914, prevista por él ya desde 1911 y desencadenada a pesar de sus más vivas instancias y sus cuidadosos llamamientos. La visión consternada de tantos hijos inocentes que iban a la masacre por la inútil y delictiva ambición de los poderosos, le cambió todo deseo de vivir apagándolo como puro holocausto.

Traducción:
R. P. Lic. Gonzalo Gelonch, I. V. E.

MODERNISMO

P. Dr. Cornelio Fabro

Orientación heterodoxa delineada entre los estudiosos católicos a fines del siglo pasado y en los primeros años del presente, que se proponía renovar e interpretar la doctrina cristiana en armonía con el pensamiento moderno[1]. El término «modernismo» aparece

[1] Traducimos el artículo: C. FABRO, «Modernismo», en *Enciclopedia Cattolica*, vol. VIII, Sansoni, Firenze 1952, coll. 1188-1196.

Se trata de un escrito de gran precisión y profundidad, que a casi cien años de la aparición de la encíclica *Pascendi dominici gregis* conserva todo su valor, y que, por consiguiente, merece ser tenido en cuenta con ocasión de las celebraciones para el centenario de la misma. La inteligente advertencia final del texto acerca de la *nouvelle théologie* sugiere la conexión profunda –si no siempre temática, ciertamente sí de perspectiva, de método y de actitud espiritual– que enlaza el modernismo refutado y condenado por la admirable encíclica y el progresismo de la teología inmanentista (rahneriana y no rahneriana) que azota hoy no pocos sectores de la única Iglesia verdadera, ante la mirada atónita de los fieles y el silencio conspirador de quienes tendrían que hablar y sentenciar como corresponde.

Hemos tratado de respetar el típico «ritmo fabriano» del escrito, que tiene períodos gramaticales no comunes en italiano. Damos a continuación las indicaciones bibliográficas de Fabro, que en la enciclopedia se encuentran, obviamente, al final del texto.

BIBLIOGRAFÍA. – Para una clasificación de la literatura sobre el modernismo, cfr. el fundamental ensayo de J. RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Eglise catholique*, Paris 1929, XIII-XXIX, resumido en el artículo «Modernisme», en *DThC*, vol. X, coll. 2009-2047; A. DURAND y colaboradores, «Modernisme», en *DFC*, vol. III, coll. 592-637. Desde el punto de vista protestante, ver A. L. LILLEY, «Modernism», en *Enc. of Rel. and Eth.*, vol. VIII, pp. 763-768. Para los principales exponentes del modernismo, ver cada nombre. Exposiciones generales, de la parte acatólica: R. MURRI, *La filosofia nuova e l'enciclica contro il modernismo*, Roma 1908; G. GENTILE, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Bari 1909; J. KÜBEL, *Geschichte des katholischen Modernismus*, Tubingen 1909; A.

oficialmente por primera vez en la encíclica *Pascendi dominici gregis* del papa Pío X como denominación común de un complejo de errores en todos los campos de la doctrina católica (S. Escritura, dogmas, culto, filosofía), para reducirlo al núcleo originario.

I. GÉNESIS HISTÓRICA. – El origen remoto del «modernismo» debe verse en la agitación y avidez de novedad que desde los pontificados de Gregorio XVI y de Pío IX serpenteaban en algunos ambientes católicos, especialmente de Francia, que no toleraban la teología escolástica: las condenas del indiferentismo de Lamennais (1834), del tradicionalismo de Bautain (1840) y de Bonetty (1855), del racionalismo di G. Hermes (1835), de Günther (1857), del ontologismo (1861) y de Frohschammer (1862), el cúmulo de errores recogidos en el *Sillabus* de Pío IX (1864) son las etapas del error y los síntomas de la tempestad que se venía para la Iglesia. Por un poco, la celebración del Concilio Vaticano (1870) fue el providencial vallado: la constitución dogmática *De fide catholica* definía las relaciones entre razón y fe, y establecía la esencia sobrenatural de la fe y, por consiguiente, de la genuina noción católica de la Revelación y de la inspiración bíblica. La Constitución I (la única llevada a término) *De Ecclesia Christi*, afirmaba la divina autoridad de la Iglesia y su infalible magisterio en la persona del sucesor del Príncipe de los Apóstoles, el

---

HOUTIN, *Histoire du modernisme catholique*, Paris 1912; J. SCHNITZER, *Der katholische Modernismus*, Berlin 1912 (antología de los principales fautores franceses del modernismo); E. BUONAIUTI, *Il modernismo cattolico*, Modena 1943. De la parte católica: E. ROSA, *L'enciclica «Pascendi» e il modernismo*, Roma 1909; A. VERMEERSCH, *De modernismo tractatus*, Bruges 1910; J. BESSMER, *Philosophie und Theologie des Modernismus*, Freiburg in Br. 1912; J. FRITZ, *Der Glaubensbegriff bei Calvin und den Modernisten*, Freiburg in Br. 1913. Para una revisión crítico-histórica sobre la génesis del modernismo, como respuesta a la exposición hecha por Loisy en los tres vol. de *Mémoires*, Paris 1930-1931, ver M.-J. LAGRANGE, *M. Loisy et le modernisme*, Paris 1932. Exposiciones recientes de la parte acatólica: A. A. VIDLER, *The Modernist Movement in the Roman Church*, Cambridge 1934; de la parte católica: R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain 1945, 368-392; K. LEESE, *Die Religionskrisis des Abendlandes und die religiöse Lage der Gegenwart*, Hamburg 1948, 365 sgg.; G. MARTINI, *Cattolicesimo e storicismo*, Napoli 1951, 141-256.

Romano Pontífice. Las primeras escaramuzas de la nueva herejía en el campo católico se maduran en Francia, después de Renan, con la obra de A. Loisy y la tendencia de no pocos estudiosos católicos, que entendían adecuarse a los resultados de las recientes investigaciones sobre la historia comparada de las religiones y de los dogmas, de la filología de los textos, de la arqueología bíblica, para proporcionar una apologética del cristianismo conforme a las necesidades de los tiempos nuevos. La Iglesia ya había reconocido la necesidad de una oportuna y urgente renovación de los estudios sagrados y bíblicos en particular: documento de ello es la encíclica *Providentissimus Deus* (1893) de León XIII, que trazaba el sentido, el programa y los principios. La encíclica dejaba al estudioso privado un amplio campo de investigación para todos aquellos puntos «qui expositionem certam et definitam adhuc desiderant» (cfr. Denz-U, 1942), mientras que para los puntos ya definidos por la Iglesia él podía aún profundizarlos, adaptarlos a las necesidades de los tiempos y defenderlos de los ataques de los adversarios. Para el caso, el Pontífice mismo instituyó la Pontificia Comisión Bíblica (1902), pero Loisy procedió por su camino y el modernismo pudo difundirse y organizarse en Inglaterra con Tyrrell, en Italia con Buonaiuti, Murri, Minocchi, y en algunos ambientes católicos alemanes, con una amplitud y penetración cada vez más preocupantes.

La ardua tarea de desenmascarar la herejía le tocó a Pío X y, hecho casi único en la historia de la Iglesia, el modernismo se desplomó sobre sí mismo casi inmediatamente. La primera intervención de Pío X fue el decreto del Santo Oficio *Lamentabili* del 3 de julio de 1907, que sintetiza en 65 artículos los nuevos errores. El decreto se convirtió en condena solemne con la encíclica *Pascendi* del 8 de septiembre del mismo año. La encíclica, con gran sorpresa de los fautores mismos del modernismo, condensó la síntesis lógica de sus principios con una «exposición magistral y una crítica magnífica» (G. Gentile). Finalmente, para evitar todo compromiso y ambigüedad en la esfera de la enseñanza y de la disciplina eclesiástica, Pío X con el *motu proprio* «*Sacrorum Antistitum*» del 1º de septiembre de 1910, remitiéndose expresamente a los dos documentos precedentes, publicaba la fórmula del «juramento antimodernista», que presenta a

un mismo tiempo los puntos firmes de la doctrina católica y los principales errores del modernismo que la querían quebrar.

Se puede decir que así termina la historia del modernismo, cuyo doloroso aunque necesario epílogo fueron las condenas pontificias de los conductores que se mostraron rebeldes o recalcitrantes. En vano algunos fautores del modernismo (*Programma dei modernisti*, Torino 1911[2], 97-98) se remitieron a las doctrinas de Newman, sobre el «sentido ilativo» de la fe y sobre la, por él defendida, evolución de los dogmas, porque él siempre sostuvo la necesidad de la guía del magisterio eclesiástico (cf. J. GUITTON, *La philosophie de Newman. Essai sur l'idée de développement*, Paris 1933, 166 sgg.). En particular, la idea central del modernismo, de un antagonismo incorregible entre la tradición de la Iglesia y el pensamiento contemporáneo, que debería resolverse a discreción completa de este último, está en abierto contraste con la fórmula de Newman sobre el desarrollo del dogma, según el cual «los viejos principios retornan bajo nuevas formas y la idea cambia con ellos para poder quedar idéntica», principio que debía antes bien impedir que favorecer al modernismo (*Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1878, 40). Por otra parte, la ortodoxia de Newman fue defendida por Pío X en la carta al obispo de Limerick del 1º de marzo de 1908: «Profecto in tanta lucubrationum eius copia, quidpiam reperiri potest, quod ab usitata theologorum ratione videatur, nihil potest quod de ipsius fide suspicionem afferat» (*Acta S. Sedis*, 41 [1908] 201).

En sentido análogo, no se encuentran expresamente comprendidos en el modernismo condenado por la encíclica (y fueron la mayor parte), aquellos estudiosos que, si bien simpatizando con las nuevas ideas, aceptaron la decisión pontificia, manifestando su voluntad de permanecer fieles a la autoridad de la Iglesia. Entre estos, quizás sea necesario incluir al barón von Hügel (1852-1925), profundamente afectado por el influjo de Newman (cfr. M. SCHÜLTER-HERMKES, *Friedrich von Hügel. Religion als Ganzheit*, Düsseldorf 1948, 441 sgg.): aprovechando el favor de que gozaba ante los modernistas, en la medida de sus posibilidades intentó reconducir a Loisy y a Tyrrell a la obediencia a la Iglesia (*op. cit.*, 467 sgg., donde el autor concluye: «Hügels Religionsphilosophie ist also unzweideutig antimodernistisch»; sin embargo, en la p. 480, n. 180, se reporta la carta del 4 de mayo del 1907 del card. Steinhuber, prefecto del Índice, al

card. Ferrari, en la cual se deploraban los escritos de v. Hügel junto con aquellos de Tyrrell, Fogazzaro y Murri, aunque antes de toda condena formal. Defiende la ortodoxia de v. Hügel también M. NÉDONCELLE, *La pensée religieuse de Fr. von Hügel*, Paris 1935, 15-40).

II. LA ENCÍCLICA «*PASCENDI*». – Considerada en su contenido, en su proceder y en su estilo del todo inconfundible, es un documento que se encuentra entre los más decisivos del magisterio supremo, y entre todos los actos de Pío X constituye el documento más insigne de su pontificado, documento de las más acongojadas preocupaciones y como complemento definitivo del dique contra la marea de los errores modernos, que ya desde hacía un siglo tenía comprometida la labor del pontificado romano para la salvación de la fe. Su característica está en la estructura fuertemente especulativa, que le da una singular transparencia, a través de la cual las múltiples aberraciones del modernismo se disuelven revelando su torcedura y la evidente disonancia con el sagrado depósito de la fe.

Los errores del modernismo habían sido cuidadosamente recogidos y denunciados por el decreto *Lamentabili* con fórmulas resueltas y perspicuas (Denz-U, 2001-2065); la encíclica las retoma, las presenta en su génesis, y las concatena arrancándolas del aura de indeterminación en la que eran dejadas voluntariamente por sus propugnadores. En este sentido se puede decir que, aún a tan breve distancia del decreto, la encíclica da una exposición original y nueva de los mismos, con un dominio de la terminología y de la técnica adversarias quizás único en un documento del género, y que por eso tenía que atraer al recto camino a cuantos militaban con buena fe en las filas del error. A esta primera parte, más vasta y elaborada, siguen las instrucciones disciplinares que los obispos deben actuar en la elección de los profesores de seminarios y para el incremento de los estudios filosóficos, teológicos y de las materias profanas auxiliares. La parte doctrinal se divide en tres puntos, en los cuales se analizan las tres principales etapas o fases del error o mejor, como profundamente se expresa la encíclica, las diversas personalidades que se funden e intersectan en los fautores del modernismo: el filósofo, el creyente, el teólogo, el historiador, el crítico, el apologeta y el reformador.

El nervio de la exposición está en la demostración de la solidaridad y continuidad de los tres momentos en la demolición de la

fe, en cuanto que el filósofo comienza con la afirmación de subjetivismo y relativismo individual absoluto, proclamando el único criterio del sentimiento privado de cada uno, en el que se resuelve no sólo la convicción sobre el Ser Supremo, sino también el contenido y el sentido de los dogmas mismos. La encíclica previene contra la doble tergiversación [*esasperazione*] a la que se sujeta la doctrina católica con el nuevo criterio: la «transfiguración», en cuanto que la verdad divina es constreñida a asumir una exaltación subjetiva para mover al sujeto, y la «deformación» (*defiguratio*), en cuanto que se crea arbitrariamente a la fe una situación diversa de su realidad, en contraste con las declaraciones del Concilio Vaticano (Denz-U, 1808). La consecuencia más deletérea es la profesión de la evolución intrínseca e ilimitada de los dogmas, cuyo significado y valor no proviene del contenido inmutable, sino de la emoción subjetiva que pueden suscitar en el creyente: ceguera nacida del prurito de novedad y de soberbia presunción, como había ya denunciado Gregorio XVI (Denz-U, 2072-2080).

Se comprende cómo el «creyente» se encuentre desvinculado de todo criterio extrínseco de objetividad y de autoridad, de la divina tradición, en tal manera que llega a la absurdidad de afirmar que por una parte, por ejemplo, la historia no puede decir nada sobre la divinidad e Jesucristo y que la misma se presenta únicamente a la conciencia del creyente: separación violenta ya condenada por Pío IX (Denz-U, 1656) y antes por Gregorio IX en el 1228, en el primer aparecer del racionalismo teológico (Denz-U, 442 sg.). Bajo el aparente fideísmo, los fautores del modernismo intentan poner la fe a discreción de la conciencia humana (Denz-U, 2081-2086). La inmanencia, proclamada por el filósofo y vivida por el creyente, es aplicada por el «teólogo» a las fórmulas y verdades de fe con la conclusión de que «las representaciones» de la realidad divina se reducen a «símbolos», que se remiten a particulares situaciones de conciencia del creyente y que cambian con ella: esto vale también para los Sacramentos y la divina inspiración. La Iglesia misma es un fruto de experiencia colectiva y debe adaptarse a su ritmo sin coerciones o imposición alguna de una autoridad exterior. En esta línea, los fautores del modernismo pasan también a definir las relaciones de la Iglesia con el poder político afirmando la separación absoluta entre Iglesia y Estado, contra la determinación hecha por Pío VI en la constitución *Auctorem fidei*, que condenaba el error del Concilio di Pistoia (Denz-U,

1502 sgg.). De esta manera es demolida la completa consistencia y autoridad del magisterio eclesiástico y toda externa manifestación suya o aparato jerárquico: no hay campo alguno que el modernismo no haya invadido y desquiciado desde su base para sustituirla con la arbitrariedad. La conclusión final está ya implícita en el primer paso del subjetivismo filosófico: la proclamación del ateísmo y la abolición de toda religión (Denz-U, 2087-2109). Extraña mezcolanza de turbias aspiraciones, que con el pretexto de un barniz pseudo místico y con la apelación a una interioridad más especulativa que íntimamente práctica, pretendía patrocinar la política de la nueva democracia (como hizo Murri en Italia), que debería sobreponerse a la acción de la Iglesia y sustituirla.

De allí a poco, con el motu proprio *Praestantia Scripturae* (18 de noviembre de 1907), el Papa se alzaba contra las deformaciones intentadas con respecto al decreto *Lamentabili* y la encíclica *Pascendi*, conminando la excomunión contra los contradictores y declarando que los contumaces en los errores allí condenados eran culpables de herejía, porque en la mayor parte de aquellas proposiciones se atentaba contra los fundamentos de la fe (Denz-U, 2114). El Papa no sólo siguió personalmente la ejecución de las disposiciones de la encíclica y las relativas al juramento antimodernista, sino que además intensificó la actividad de la Pontificia Comisión Bíblica, que se pronunció «con autoridad» sobre los principales problemas de la teología y de la exégesis bíblica. De igual manera, fundó el Pontificio Instituto Bíblico en Roma, para que recogiera los más expertos estudiosos católicos del Sagrado Texto y se preparasen los nuevos profesores de Sagrada Escritura en los seminarios.

III. ÍNDOLE DOCTRINAL. – La gravedad del error dogmático del modernismo está toda ella en su principio fundamental. El modernismo no consiste tanto en la oposición a una u otra de las verdades reveladas, sino en el cambio radical de la noción misma de «verdad», de «religión» y de «revelación»: la esencia de este cambio está en la aceptación incondicionada del «principio de inmanencia» que funciona como fundamento del pensamiento moderno. Es verdad que tal principio especulativo es raramente formulado de modo sistemático por los fautores del modernismo, porque ellos se aplican preferentemente a la investigación positiva de la historia de la Iglesia,

de los dogmas y de la Biblia. Sin embargo, la orientación crítica seguida por ellos en las investigaciones está dominada por ese principio, que abandona sin residuos la verdad cristiana a la contingencia de la cultura humana y de la experiencia subjetiva. El modernismo cae en esto por la mediación, también históricamente evidente, del movimiento mismo de la reforma luterana, como la encíclica misma indica (Denz-U, 2086), en cuanto que la «Reforma» separó del obsequio a la autoridad jerárquica establecida en la Iglesia visible la fe del individuo. El principio protestante tuvo su versión laica en el subjetivismo gnoseológico kantiano y, de aquí en más, en la doble orientación del idealismo trascendental de Fichte-Schelling-Hegel, que subordinaba la religión a la filosofía, y del irracionalismo fideísta (más cercano a Kant) de Jacobi-Fries-Schleiermacher, que ponía la esencia de la religión en el «sentimiento» individual de lo divino.

Fruto inevitable de esta invasión de la subjetividad en el campo de la fe fue la disgregación de la doctrina tradicional de la verdad, operada por la «teología liberal» alemana de la segunda mitad del siglo XIX, la cual, después de los hegelianos Feuerbach, Strauss y Bauer, negadores no sólo de la Revelación sino también de toda religión natural y positiva, trató las verdades del cristianismo y de la religión revelada en general, como producto histórico y cultural de la época que las vio nacer (Ritschl, Vatke, Tröltsch, Hermann). El concepto de «desarrollo» o «devenir» (*Werden*) de la conciencia, elaborado por Hegel desde el punto de vista de la dialéctica abstracta, era propuesto por Darwin como la ley única y fundamental para la comprensión del origen de la vida y de la conciencia misma. Spencer, en el ámbito de la filosofía, exponía en sus *Primi principi* la «teoría del incognoscible» que, como ya Kant un siglo antes, declaraba imposible toda vía racional de acceso al Absoluto. Además, la nueva vía para acceder a la realidad espiritual se indicaba en el análisis psicológico de la experiencia íntima, contemporáneamente en la obra de H. Bergson en Francia y de W. James en América. Pero la fuente más directa y completa en la cual abrevaron los fautores del modernismo, es la teoría del «fideísmo simbólico» que A. Sabatier expuso con gran fascinación en *Esquisse d'une philosophie de la religion* (Paris 1879, especialmente 390 sgg.). En ella se hace una aplicación radical del principio de la inmanencia vital a todos los fundamentos de la fe cristiana y se muestra, a la vez, con perfecto dominio de la teología protestante, que la reducción de la fe a «instinto» subjetivo es el único lógico resultado del principio de la

«Reforma» (cfr. Fr. HEILER, *A. Loisy, der Vater des katholischen Modernismus*, München 1947, 46). Contemporáneamente, los resultados de la moderna filología aplicados al Texto Sacro ponían nuevos problemas sobre la autenticidad, la estructura y la interpretación de los libros inspirados, que la teología patrística y la escolástica no podían sospechar, en la composición del Nuevo Testamento; las exploraciones de las civilizaciones antiguas del mundo bíblico en Medio Oriente y el estudio de las religiones extrabíblicas ponían de frente a analogías y semejanzas que no podían ser casuales y que exigían por eso una interpretación complexiva según un principio unitario. El modernismo se aprovechó de ello para retomar el intento del «gnosticismo», de abrazar todas las instancias de la verdad en un principio único, la subjetividad de la verdad y la relatividad de todas sus fórmulas y, por consiguiente, la relatividad del dogma.

El peligro del modernismo está en su extrema ductilidad, que lo hace esquivar toda calificación determinada y precisa, tanto en filosofía como en teología: en efecto, los fautores del modernismo rehúyen aceptar uno u otro sistema filosófico en forma integral, pretendiendo haber aferrado el principio unitario que caracteriza al hombre moderno más allá y por encima de las oposiciones de los sistemas. Este principio, que forma la esencia del modernismo, está indicado en la inmanencia vital entendida como «experiencia privada». Su significado para el conocimiento cristiano está en la «mediación» de todo dato real, histórico y filosófico, que el principio de la inmanencia obra con respecto a los prolegómenos de la fe, la existencia de Dios, la inmortalidad y la vida futura, en el campo estrictamente especulativo, y con respecto al valor objetivo probatorio de los milagros y de las profecías en el campo de la apologética. Después, en el ámbito mismo de las verdades de fe, el modernismo obra tal «mediación» en el modo más radical, eliminando cualquier distinción efectiva de valor entre las varias religiones y entre los comportamientos mismos más opuestos que un individuo puede asumir dentro de su propia religión. Hoy se puede decir que el modernismo ha unificado, en este principio de la inmanencia, todas las orientaciones opuestas del fenomenismo, del historicismo idealista y del fideísmo de Kant-Schleiermacher, o sea: 1) la «realidad» es la impresión de conciencia (Hume, James, Bergson); 2) la verdad se resuelve en el destino o desarrollo de la conciencia humana (Hegel); 3) tal conciencia se manifiesta y atestigua en la impresión o percepción íntima («sensus» de la encíclica *Pascendi*,

«*Gefühl*» de Schleiermacher), como se da en el individuo cada vez. Así, los fautores del modernismo han podido afirmar que aceptaban toda la doctrina de la Iglesia, pero en realidad ellos rechazaban al mismo tiempo: 1) el concepto de «trascendencia ontológica» de Dios con respecto a lo creado y a la mente finita, de tal modo que Dios se sustituye con lo «divino»; 2) el concepto mismo de sobrenatural, de tal modo que los dogmas son reducidos a «símbolos» y a «aproximaciones»; 3) por último, el concepto de «magisterio eclesiástico», cuya autoridad obliga sólo en la medida en que la conciencia privada del individuo se encuentra de acuerdo con la autoridad exterior. Por consiguiente, el modernismo ha invertido el método tradicional de la apologética cristiana en la relación de «ciencia y fe», renovando el error averroísta de la disociación en la misma conciencia del cristiano, como advierte el Juramento (Denz-U, 2146), entre el obsequio externo del creyente a la autoridad de la Iglesia que propone la verdad que ha de creerse, y la convicción interior del estudioso. Así el contenido y el valor mismo de las mismas verdades se sustraían al magisterio eclesiástico y se reservaban a una forma de «sobrecomprensión» en virtud de la emoción religiosa del sujeto. Entonces, en última instancia, la única fórmula válida de la verdad religiosa se resolvía en la estructura que la conciencia se da a sí misma de frente a los problemas singulares de la fe. Por eso justamente la encíclica cualifica al modernismo no tanto de herejía cuanto de «compendio de todas las herejías»; se lo podría casi llamar la «herejía esencial», en cuanto que invierte y niega la garantía misma de la ortodoxia, es decir, el supremo magisterio, que mediante la asistencia del Espíritu Santo continúa en la Iglesia según la promesa de Jesucristo.

IV. ERRORES PRINCIPALES. – La encíclica *Pascendi* declara de la manera más perentoria que el modernismo, a causa de su profesión de subjetivismo radical, va a parar, más allá de toda religión, al agnosticismo absoluto y, por lo tanto, termina necesariamente en el ateísmo. El Programa de los modernistas, publicado en noviembre del 1907 como respuesta a la encíclica, lejos de excusarlo, resulta una confirmación, punto por punto, de la oportunidad y de lo fundado de la condena papal.

1. *Modernismo bíblico*. – A la doctrina (el Programa dice «opinión») tradicional según la cual en la Biblia se posee el proceso genuino de la Revelación tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, porque garantizada por la autoridad de Dios que la ha inspirado en cada una de sus partes y por la autoridad de los escritores secundarios (por ejemplo, Moisés, Josué, los Evangelistas), que fueron testigos inmediatos o mediatos de lo que narran, se oponen, en el sentir de los modernistas, los recientes resultados de la crítica bíblica, según los cuales los libros históricos del Antiguo Testamento son simples compilaciones de materiales que «no muestran ninguna pretensión de probar la verdad, sino simplemente de purificar el sentimiento religioso del lector» y que por eso no pueden tener a Dios como autor principal. En este sentido, bien se puede admitir que la Biblia «no contiene ningún error propiamente dicho y mucho menos mentiras, ni siquiera oficiosas», en cuanto que la narración bíblica se refiere «a aquellas formas y exigencias de vida de los lectores para los cuales cada libro ha sido escrito» (*Il programma dei modernisti*, Torino 1911^2, 40). Del mismo modo, la inspiración bíblica no debe más ser concebida como una mecánica transmisión de las palabras o de la idea de Dios al hombre, sino en una vital concepción conjunta de la palabra y de la idea por obra del hombre unido a Dios en una manera especial y sobrenatural (*ibid*., 41), que sin embargo el *Programa* no precisa. Debe notarse, finalmente, que, según el modernismo, el objetivo y el contenido de la divina Revelación no tiene tanto un carácter doctrinal referido al conocimiento abstracto de la divinidad, cuanto la instrucción práctica acerca de cómo venerar a Dios y conformar la vida a la norma suprema de su voluntad (*ibid*., 45). La negación de la inspiración como carisma, de la historicidad y del contenido de verdad absoluta del libro sagrado es repetida y analizada en lo tocante al Nuevo Testamento, en la composición de los Evangelios y las relaciones entre los mismos, donde se hace distinción entre el elemento histórico y el elemento sobrenatural de la fe, para pasar a la distinción nombrada por la misma encíclica (Denz-U, 2076) entre «el Cristo de la historia y el Cristo de la fe» (*Programma*, 66 sgg., 115): «a una corresponde conocer que Cristo es hombre; a la otra, que Cristo es Dios. Y toca al fiel ver por todas partes a Cristo según el espíritu» (*ibid*., 75). Importa poco a la fe aceptar el nacimiento virginal, los milagros clamorosos y, por último, la resurrección del Redentor y si es posible o no atribuir a Cristo el anuncio de algunos dogmas y la

fundación de la Iglesia: estos hechos escapan a la historia y no tienen realidad más que para la fe (*ibid*., 111). El principal representante del modernismo bíblico fue A. Loisy.

2. *Modernismo teológico.* – Al principio del cristianismo no había más que la fe intensamente vivida, sin doctrinas definidas o dogmas: estos son «incrustaciones depositadas por la reflexión de conciencias exaltadas, especialmente de san Pablo, pero extrañas al contenido primitivo del Evangelio de Jesús, que era un cálido y apasionado anuncio del reino inminente y una invitación a la purificación interior» (*ibid*., 74, 88). Lo mismo se diga de los primeros Padres, en los cuales no es posible encontrar ninguna tendencia dogmática, de modo que es «arbitrario y apriorístico» remontar a la enseñanza primitiva de Jesús y de sus primitivos seguidores los dogmas de los concilios y especialmente la fe del Concilio de Trento en su expresión. La «evolución de los dogmas» ha sido, según el modernismo, el efecto de la adaptación vital «indispensable al cristianismo para sobrevivir en el ambiente griego en el que vino a encontrarse fuera de Palestina, y esto vale especialmente para los dogmas fundamentales trinitario y cristológico y para la organización de la Iglesia» (*ibid*., 81 sgg.). De tal manera que «todo ha cambiado en la historia del cristianismo, pensamiento, jerarquía y culto: el elemento constante de verdad en los primeros tiempos de la Iglesia, en los siglos siguientes, comprendida la escolástica y el Concilio de Trento que la canonizó, como en nuestros días, es la experiencia religiosa, que es siempre idéntica en unos y otros» (*ibid*., 92). En toda la historia del Antiguo y del Nuevo Testamento se actúa «la continuidad de una Revelación que cada vez más intensamente lo divino hace de sí mismo en la conciencia humana» (*ibid*., 111): dogmas, organización eclesiástica, Sacramentos… no son otra cosa que medios para realizar esa experiencia más profunda de lo divino. Y los fautores del modernismo se auguran poder prescindir de ellos en el futuro (*ibid*., 112).

3. *Modernismo filosófico.* – El Programa rechaza categóricamente la acusación de «agnosticismo» y –aún reconociendo aceptar la crítica negativa hecha por Kant y Spencer a la razón (*ibid*., 28)– declara profesar una actitud radicalmente diversa, es decir, la de explicar todo tipo de conocimiento (fenoménica, científica, filosófica, religiosa) en

función de la «acción» y por consiguiente de la experiencia que es propia de cada uno en dichos campos. En particular en la esfera religiosa, tanto para probar la existencia de Dios como para certificarse de la divina Revelación, no importan más las demostraciones de la metafísica medieval y el testimonio del milagro y la profecía: hoy son, en cambio, «las exigencias de nuestra vida moral y la experiencia de lo divino, que se cumple en las profundidades más oscuras de nuestra conciencia, que conducen a un sentido especial de las realidades suprasensibles» (*ibid*., 97). En lo tocante a la acusación de inmanentismo, aún reconociendo que la encíclica ha visto bien, el Programa se afana para demostrar que el «principio de inmanencia» no está absolutamente en contraste con la tradición católica, en cuanto que también para éste el juicio «Dios existe», admitido como la teología escolástica misma admite que no es un juicio ni analítico *a priori* ni sintético *a priori*, debe ser sintético *a posteriori*, es decir, demostrable con la experiencia, «la cual no puede ser otra cosa que aquella que se cumple desde y en la conciencia del hombre» (*ibid*., 100). También los Padres y santo Tomás mismo no han querido decir otra cosa, y el inmanentismo no es, entonces, ese grueso error que la encíclica ha querido hacer creer (*ibid*., 101 sgg., 120 sgg., 138 sgg.). En lo tocante a las relaciones entre ciencia y fe, el *Programma* profesa admitir la distinción más neta, en el sentido de que la fe religiosa es la «necesidad instintiva… que nace espontáneamente y se desarrolla independientemente de experiencia previa [*tirocinio*] de preparación científica» (*ibid*., 123). El *Programma* declara como conclusión que el modernismo no contradice ni la Escritura ni tampoco la tradición sino solamente la interpretación escolástica de las mismas, porque ya superada por el método crítico de la conciencia moderna (*ibid*., 127).

V. CRÍTICA. – El *Programma* ha confirmado, por lo tanto, todos los principales capítulos de acusación de la encíclica *Pascendi* y, como principio inspirador en la concepción de la fe, de la historia, de las fórmulas dogmáticas, de la jerarquía y del culto, la experiencia privada subjetiva. Tal criterio de la experiencia privada es presentado como el resultado indiscutible y definitivo del pensamiento moderno, que tendría que constituir la fórmula única de la posibilidad de la verdad religiosa para la conciencia humana en general. El modernismo, explotando y agravando la insuficiencia crítica de algunas posiciones

tradicionales en el campo de la exégesis y de la historia de la Iglesia, ha cambiado sustancialmente la interpretación de los datos y del significado mismo de la fe, de la religión natural y de la función de la razón humana. Ha sido rechazado así en bloque el realismo greco-cristiano que tenía como fundamento la distinción del hombre con respecto al mundo y a Dios y la distinción del orden natural con respecto al orden sobrenatural: de este modo se abolía todo vestigio de trascendencia. Es eliminado, en consecuencia, todo valor absoluto y trascendente de los primeros principios de la razón y con ellos es quitada la posibilidad de la estructura lógica del discurso y la validez de toda postura metafísica. De nada valen las protestas de algunos modernistas, que aceptarían integralmente la doctrina católica, porque el modernismo tiene en el «principio de inmanencia vital» el veneno corrosivo no sólo de la esencia y de las verdades de la fe, sino incluso del valor objetivo de cualquier verdad absoluta de hecho y de razón y vuelve al principio de Protágoras, según el cual «el hombre es la medida de todas las cosas» (*Theaet*., 152, frag. B 1). Es más: aún derivando por múltiples canales del subjetivismo del pensamiento moderno, el modernismo no presenta ninguna consistencia especulativa porque no se compromete a fondo con ningún sistema o filosofía determinada, de tal manera que se resuelve en un fenómeno de «contaminación especulativa» y de superficial concordismo. Pero la contaminación más esencial ha sido el intento de interpretar la experiencia íntima del sujeto (autoconciencia) en directa continuidad y como expresión única de la vida religiosa y de tomar la conciencia religiosa común o natural como la esencia o el común denominador de la Revelación divina misma y de la vida de la Gracia. La realidad es que toda experiencia religiosa, en el ámbito de la vida de la Gracia y de la fe, puede tener solamente un valor secundario y en dependencia de la Revelación y del magisterio eclesiástico.

Sin embargo, el error del modernismo ha beneficiado indirectamente a la vida de la Iglesia, llamando a reunir sus mejores fuerzas para hacer frente al ataque más desleal y vasto a su misión espiritual: los estudios superiores de las universidades católicas, estimulados por el modernismo, se renovaron completamente en esta primera mitad del siglo, especialmente en el campo de las ciencias bíblicas y de la historia de los dogmas, donde el modernismo tenía el arsenal de sus armas. No obstante, el peligro del modernismo no ha sido nunca completamente vencido, porque es innata a la conciencia

humana, corrompida por el pecado, la tendencia a elevarse como criterio absoluto de verdad para sujetar a sí misma la fe. Un intento afín al modernismo teológico es la llamada «théologie nouvelle», aparecida en Francia después de la segunda guerra mundial y enérgicamente denunciada por la encíclica *Humani generis* (12 de agosto de 1950) de Pío XII.

Traducción: R. P. Lic. Christian Ferraro, I.V.E.

SER Y EXISTENCIA

R. P. Cornelio Fabro,

Università di Roma

I. Mensaje del "Centro di Studi dei Filosofi Cristiani" de Gallarate

Leído por el profesor R. P. Cornelio fabro, de la Università di Roma

Excmo. Señor Ministro, Egregio Señor Rector, Ilustres Congresistas:

Tengo el honor de traer al Iº Congreso Nacional de Filosofía Argentino la adhesión y el aplauso del Centro de Filósofos Cristianos con sede en Gallarate (Italia) [1].

1 Ofrecemos a nuestros lectores la traducción de dos conferencias de Cornelio Fabro pronunciadas en el Congreso Nacional Argentino de 1949. Hemos elegido estos textos porque nos sirvieron para presentar el proyecto de publicación de las «Obras Selectas» en castellano que se realizó en el reciente Congreso Internacional de Filosofía (San Juan 9-12 julio de 2007).

La relación de Fabro con Argentina es profunda y ha dado grandes frutos, principalmente a través de su amistad con el padre Julio Meinvielle. Fabro viajó a Argentina en un momento importante de su carrera intelectual. Era decano de filosofía de la Pontificia Universidad Urbaniana y acababa de obtener la «Libera Docenza» en la universidad estatal de Roma «La Sapienza» el 30 de noviembre de 1948. Le confían el curso de filosofía teorética «Essere ed Esistenza in Hegel: il problema dell'esistenza nella dialettica hegeliana» para el año académico 1949-1950. El inicio era previsto para el mes de septiembre, por lo cual pudo aceptar la invitación de participar al Congreso Argentino que tenía carácter internacional luego de los Congresos de Amsterdam e Italia (se piense que apenas había finalizado la Segunda Guerra Mundial y los pensadores intentaban reconstruir la civilización de las ruinas). La delegación italiana estaba integrada por los prestigiosos profesores Ugo Sprito, Nicola Abbagnano, E. Grassi, Luigi Pareyson e Cornelio Fabro. La conferencia titulada Essere ed esistenza fue sintética y programática. Fabro invita a pensar filosóficamente el problema del ser y de la existencia del hombre a partir del desafío de las teorías de Hegel, Marx y Kierkegaard, camino que recorrerá siempre más profundamente para develar el verdadero espíritu da la filosofía moderna de la inmanencia. Además Fabro fue el encargado de dirigir un mensaje a los congresistas a nombre de los Filósofos Cristianos Italianos (Gallarate) que transcribimos a continuación. Su Mensaje y la conferencia Essere ed esistenza se pueden leer en las Actas del I Congreso Nacional de Filosofía (Argentina, 30 de marzo - 9 de abril de 1949), Buenos Aires, 1949, t. I, pp. 105-107 y t. II, pp. 723-728, respectivamente.

El *Centro* reúne, entre otros, a una quincena de profesores de filosofía de las principales universidades italianas que se reúnen cada año en otoño, para discutir los problemas más urgentes del pensamiento contemporáneo; en estos convenios participaron también activamente en los últimos años, filósofos de Francia, España, Suiza y Bélgica, de modo tal que el *Centro* expresa la unión de fines comunes de los pensadores cristianos, en la difícil hora que el espíritu humano está atravesando en Europa y especialmente en Italia. Pero, como nunca en el pasado, en la historia de Europa y de Italia, ahora los esfuerzos de las energías más vivas y auténticas de la inteligencia están vueltos a la verdad de la trascendencia, que es la única que puede dar sentido y estructura a esta nuestra tan dañada y cada día más precaria existencia.

Esto que ahora se está iniciando es el IIIº Congreso de filosofía, luego de aquél de Ámsterdam y de Messina, al cual en el giro de pocos meses, he tenido el honor de participar, y debo confesar que encuentro una cierta dificultad en la adaptación climática y la orientación geográfica. Pero ha sido Ud., Señor Ministro, quien a nuestra llegada al aeropuerto de Buenos Aires, ha saludado a la delegación italiana en nuestra lengua con las generosas palabras: «Sean bienvenidos a esta tierra que, por tantos aspectos, es y permanece italiana».

Estamos profundamente agradecidos. Ya en estos pocos días de espera hemos tenido la oportunidad de conocer el alma argentina y de sentirla vibrar con nuestros mismos ideales de la común civilización cristiana y latina. Un Congreso de filosofía tiene su programa y sus arduos temas a los cuales nos dedicaremos con el empeño más austero. Pero junto a este trabajo de técnica científica y de libres disputas, existe para nosotros la oportunidad de establecer ese contacto personal, ese

---

En aquella ocasión la Universidad Católica lo nombró profesor honoris causa de Filosofía. Fabro tenía 37 años y era considerado una promesa del Tomismo y de la Filosofía cristiana. Terminado el Congreso Fabro regresa a su patria, aún devastada por la guerra, con el ayuda económica que el p. Meinvielle le obtiene para la reedición del libro Nozione metafisica di partecipazione, como lo hace notar el Autor en la Prefazione al volumen: Ringrazio gli amici dell'Argentina: senza la loro cortese e generosa insistenza non avrei messo mano al lavoro di questa seconda edizione... » (Nota del Editor).

intercambio directo de ideas y de tareas, que ya en estos días hemos experimentado particularmente interesantes y fecundas. La atmósfera tan cordial y generosa con la cual nos habéis circundado y conquistado, no será para nosotros solamente un benéfico estímulo para nuestro trabajo, sino que permanecerá entre nuestros recuerdos más gratos como una imagen indeleble del rostro más espiritual y puro de Vuestra gran Nación.

Nosotros que venimos de Europa y de Italia, os traemos la experiencia milenaria de la insaciable sed de verdad que atormenta al hombre en los siglos de su historia y que lo empuja sin descanso a encontrar en cielo y tierra, a través de todas las esferas intencionales del ser, la respuesta a la búsqueda por dar un sentido a su vida y una conclusión a su destino. La civilización occidental es tal especialmente en su filosofía, en la búsqueda del ser y del Absoluto, lo cual es en efecto y antes que nada la tarea de la filosofía. Por esto, en un momento tan problemático e inicial, se diga lo que se diga, la filosofía, ninguna filosofía, no es ni puede ser falsa: porque de ella es la condición o la situación más radical y constitutiva de la misma verdad, en cuanto que ésta puede ser accesible al hombre, sin la cual ninguna otra verdad, ni de Fe ni científica, puede tener sentido y estructura en la conciencia humana.

Es para afirmar, defender y consolidar esta misión constitutiva del filosofar que nos encontramos reunidos.

Nosotros del Viejo Occidente, os traemos una más madura experiencia de métodos y problemas que nos viene no sólo de la riqueza espiritual de nuestra historia, sino desde aquella todavía más profunda experiencia del error y del sufrimiento. Nuestra propia, aunque todavía no muy larga, existencia ha sido probada por los indecibles sufrimientos de dos guerras mundiales que han dejado su impronta en nuestros cuerpos y en nuestros espíritus y que nos obligan a ser más sabios.

Queridos argentinos que estáis escuchando: os traigo con Italia también el saludo de Roma, desde donde vengo y a quien llevo en el corazón. A Roma, en el ocaso de la civilización griega, pasó la antorcha del espíritu; en Roma y por obra de Roma se conservaron y se conservan hasta hoy los documentos y los monumentos más insignes del arte y de la sabiduría de la Hélade. Desde Roma partió la

civilización de Europa y del mundo: fue por obra de Roma que se obtuvo y se conservó por largos siglos el prodigio de la unidad espiritual del mundo.

Pueda también nuestro trabajo, egregios colegas venidos hasta aquí, contribuir a la pacificación de los espíritus, al desarme de los rencores, a aquella afirmación de verdad y de justicia que una vez más no podrá lucir sino en la luz y en la gloria de Roma.

II. Ser y Existencia

I

El problema del ser, desde que el hombre tiene un pensamiento y un lenguaje, no puede ser ni eliminado ni superado[2]. El pensamiento, por el hecho de ser acto, es actualidad de presencia, es hacerse presente y hacer presente alguna cosa: es por lo tanto como una «repetición» absoluta del ser, así como el lenguaje es la repetición del ser en el tiempo y en el espacio de la convivencia humana. Al ser, real o posible, se orienta el contenido de todo pensamiento, su forma y su mismo acto en cuanto pensamiento. En este sentido, la «resolución» (*Auflösung*) idealista del ser en el pensamiento – por vía de la mediación del no-ser – no pudo de hecho eliminar el ser (cosa que admitió incluso Hegel), sino que terminó por subordinarlo al pensamiento, en el cual, en cierto sentido, era «conservado» (*bewährt*): pero el idealismo no logró jamás explicar el modo de esta conservación considerada (se preste mucha atención) indispensable, salvo en términos empíricos, como son el pasado, lo múltiple, el mal, etc. La ambigüedad ha permanecido en la raíz del Idealismo (que por otra parte, la ha tomado apresuradamente de tantas filosofías tradicionales formalistas, como Hegel de la filosofía Wolffiana) y ha podido llegar al acto como pensamiento puro y al pensamiento como acto puro, de manera tal que el pensamiento «resulta» el inicio y el término, el objeto y la forma de la verdad, y no ya el ser. Una situación si bien no inevitable, bastante comprensible cuando se entiende el concepto de ente como un

2 CORNELIO FABRO, «*Essere ed esistenza*», in Actas del primer congreso nacional de filosofía, Mendoza, Argentina, 30 Marzo – 9 Abril 1949, Instituto de Estética, Buenos Aires 1949, II, 723-728.

concepto perfectamente abstracto (como hace Hegel), como el concepto más simple, aquello que es común a todos los seres pero que no penetra en su actualidad ni toca su concreción, ya que cada uno se distingue de los otros por sus notas propias. Esto sería el ente como inicio y objeto de la metafísica, al mismo modo que el punto lo es de la geometría y la unidad de la matemática: es decir, en términos hegelianos, como *das Unbestimmte*[3], entendido inmediatamente como *das Unbestimmbare*[4], vacío e insignificante. Y es por esto que Hegel ha podido resolverlo en la nada, contrariamente en esto a Spinoza, quien veía en la determinación la razón de la negación *(omnis determinatio est negatio)* haciendo de la metafísica el fundamento de la lógica.

Sucede que en verdad, lo que preocupaba a Hegel era la realidad como *movimiento* en la naturaleza y en la historia. Por ello colocó al Absoluto como Espíritu, resultado de la dialéctica de los contrarios, y sustituyó a la metafísica estática de Spinoza el dinamismo de las formas históricas del Espíritu. Pero la crítica, con Trendelenburg, Kierkegaard y el mismo Marx, ha objetado siempre a Hegel que el acto de pensar no tiene sentido cuando permanece fuera, sobre o incluso más allá del ser, y que el movimiento es inteligible solamente si es movimiento del ser y por el ser. En este sentido, el movimiento de la dialéctica hegeliana se reduce a una transposición del movimiento mismo del ser que se desea quitar (*aufheben*) para introducirlo a escondidas como movimiento de la actualidad del pensamiento. Por eso Hegel debe primero empobrecer al ser, privarlo de acto y concreción y reducirlo sin más a forma desprovista de acto, para finalmente vaciarlo incluso de contenido: el *aquí, esto, ahora*… del inicio hegeliano, son los abstractos más abstractos de los últimos apéndices del ser y no se necesitaba el ingenio de Hegel para ver que nada son y nada significan. Pero su posición conserva siempre un inmenso valor en el desarrollo de los problemas, incluso como una *reductio ad absurdum* de una mentalidad abstractista, que se había cerrado desde el inicio a la posibilidad de la comprensión del ser como actualidad.

[3] "Lo indeterminado" (n. del tr.).
[4] "Lo indefinible" (n. del tr.).

II

La dialéctica hegeliana ha sido juzgada y procesada, en direcciones divergentes, tanto por obra del Marxismo como del Existencialismo. Kierkegaard y Marx son contemporáneos y ambos, combatidos e incomprendidos, verán el triunfo de su pensamiento, después de casi un siglo de distancia. La nueva instancia es que si la realidad es acto (como lo es), así debe ser y presentarse desde el primer momento del método, es decir, desde su inmediatez y no en cuanto «pasa» hacia alguna «otra» cosa distinta de sí. Si el ser de la inmediatez está privado de realidad, es lo mismo que la nada y su «pasaje al pensamiento» es un extrañarse, no un salvarse (por ello una nada), que contaminará con su nada al pensamiento mismo. Aquella secuencia de los momentos abstractos de la dialéctica hegeliana no ha sido fundada hasta el momento ni por Hegel ni por algún hegeliano y la estructura dialéctica del real aguarda todavía una interpretación plausible.

Han tenido razón por lo tanto Kierkegaard y Marx al afirmar la positividad del ser inmediato: el ser, un cierto ser, es dado desde el principio como el «otro» de la conciencia; pero junto al ser se halla también el término del movimiento de la conciencia hacia el cual convergen todas sus actividades. Así, para Marx la dialéctica (y así para la dirección más ortodoxa de Engels-Lenin-Stalin) es evolución del ser de la naturaleza, transformación del mundo de la historia y de la naturaleza; de la naturaleza con la evolución, de la historia con la lucha de clases y la revolución. Al respecto, si el Marxismo, tal vez en ciertos ambientes logrará resolver algunos inconvenientes en el campo político y económico, difícilmente logre liberar a la dialéctica del nuevo absurdo en el cual la ha colocado. El Marxismo, contra Hegel y el idealismo, debe afirmar la positividad y el valor de realidad de la inmediatez y de la naturaleza; por otra parte el Marxismo debe fundar la lucha de clases para la superación del «estado presente» (*Das Bestehende)* del conservadurismo hegeliano; pero para ello debe negativizar lo real de la inmediatez y esto doblemente: en la naturaleza, proclamando la evolución indefinida e ilimitada de las formas existentes y, en el espíritu negando el valor primario de la personalidad

del Singular el cual es sustituido por el *Gattungswesen*[5] impersonal del Estado – dos tesis estrictamente hegelianas que se encuentran en su justo lugar en el Idealismo pero que desentonan abiertamente en una concepción realista de la inmediatez. Marx, por su parte, ha caído en la misma contaminación o «alienación» hegeliana que criticaba, aunque en sentido inverso: en el sentido de imponer a un concepto, un tipo de movimiento distinto a su realidad; y ello porque, si el ser en su inmediatez es ya positivo, como afirma Marx, su progreso debe ser siempre en función de positividad y por grados de la misma, y no en función de la negatividad, de la lucha de clases, de la revolución, etc., como proclama el Marxismo. Así, el monismo metafísico (materialismo) marxista, no menos que aquél idealista, no puede generar más que oposiciones y pasajes ambiguos y aparentes, pero jamás podrá fundar una verdadera dialéctica que sea extrínseca al ser y resulte constructiva de sus formas en las dos esferas de la naturaleza y del espíritu. Los marxistas dirán seguramente que la objeción es vieja (Lukacs), pero es oportuno repetirla ya que ellos no han logrado, ni jamás lograrán, resolverla en sede teorética.

III

Se debe admitir por lo tanto que la dialéctica verdadera, aquella realmente progresiva para el contenido del ser, exige inicialmente el reconocimiento de dos dimensiones o esferas de ser que se relacionan según formas de oposición intrínsecas al ser en cuanto ser. Solamente así puede surgir y fundarse aquella tensión dialéctica que logre llegar al tercer momento constituido a partir de la creación del nuevo y de su conquista como valor. Es la misma inmediatez por lo tanto que pone la dialéctica y que se pone como dialéctica, en cuanto que es bidimensional y resultado de las dos esferas de la naturaleza y del espíritu: así, la dialéctica abraza toda la vastedad y la variedad del ser configurándose a sus formas, mientras que es razón de su movimiento y de su multiplicidad. Una es por lo tanto la dialéctica de la naturaleza y otra es la del espíritu y aún otra aquélla de los sectores del encuentro entre la naturaleza y el espíritu (la técnica, la economía, la política…). Hasta que el Marxismo no reconozca pues la

[5] "La esencia del género" (n. del tr.).

originalidad del espíritu, no podrá ni siquiera hablar de dialéctica en sentido completo y creativo. La dialéctica de la naturaleza aislada en sí misma termina en el hecho, en el evento cósmico y no en el valor que tiene por principio la subjetividad, es decir, la libertad del espíritu: por ello el marxismo en sede teorética tiene la batalla perdida desde el inicio, incluso para el problema capital del valor.

No así, en cambio, el Existencialismo, al menos en su primer momento, en cuanto éste reivindica justamente la distinción ontológica de la naturaleza y del espíritu y la consistencia metafísica de la subjetividad o bien de la libertad del Singular. De este modo, en la esfera de la libertad del espíritu puede ponerse un criterio de valor, y puede nacer el deseo de su consecución: salvando la necesidad de definir más claramente el contenido real del ser y del valor. El existencialismo constituye por lo tanto, o al menos puede constituir, la instancia metafísica más constructiva y decisiva de todo el pensamiento moderno; su autocrítica es en cierto sentido también la posibilidad de su salvación, al volver al fondo de la tradición del espiritualismo greco-cristiano. Para el Existencialismo, sea éste de derecha o de izquierda, existe una doble inmediatez: la naturaleza y el espíritu, y una doble dialéctica o pasaje: una primera y una segunda vez, como dice Kierkegaard. La primera es o puede decirse la inmediatez de la largada (inicial), del mundo que se presenta a la conciencia y del espíritu que se despierta justamente como conciencia. La segunda es la inmediatez de llegada (conquistada): del mundo que ha cumplido el ciclo de sus formas, y del espíritu que ha realizado su «empeño» o deber respecto del ser, lo que debe ser su ser cumplido. Y el empeño del hombre, si se puede volver incluso hacia el ser del mundo y a los valores terrestres (economía, técnica, cultura…), evidentemente no lo puede realizar, salvo que los relacione consigo mismo; pero esta relación de sí a sí y del mundo hacia sí, en la cual se complace una gran parte del Existencialismo contemporáneo, se evapora también en tautología, no menos que el Idealismo y el Marxismo, si el valor no tiene fundamento y si la jerarquía de los valores (sin la cual la libertad es un sinsentido) no tiene un principio que permanece fuera de la dialéctica, es decir el Absoluto. Por eso Kierkegaard ha proclamado durante toda su vida que la dialéctica comporta necesariamente un «pasaje cualitativo» o la ruptura de la inmanencia bajo todas sus formas. El ser nunca será una esencia o formalidad pura abstracta, sino que será

siempre puesto, en función del acto, en la existencia y como existencia; y según los grados de la existencia obtiene el índice de su valor, que en el caso de un espíritu está constituido por su directa relación con el Absoluto.

Evidentemente entonces la dialéctica sucumbe cuando considera el mundo como único horizonte del ser (Presocráticos, Naturalismo cósmico y místico, *In-der-Welt-sein* de Heidegger...), o tal horizonte es concebido como término inaferrable (*das Ding an sich* de Kant, *das Umgreifende* de Jaspers), o cuando el ser es dividido en dos esferas en situación de mutua exclusión o repulsión (*Pour-soi* y *En-soi* de J. P. Sartre). El ser del ente implica siempre la realidad de un acto que tiende a afirmarse como valor: en la naturaleza es la realización de una forma; en el espíritu, la aspiración a poseer el Absoluto. Quitar finalmente al ser la oposición ontológica de naturaleza y espíritu, raíz del primer *ec-stasis* del ser como libertad, reduciendo al ser a pura forma vacía del finito y del temporal (Nic. Hartmann), es volver a las cosas viejas, al racionalismo precrítico y cerrarse así al segundo pasaje cualitativo, aquella «segunda vuelta» de la dialéctica o éx-tasis definitivo del ser hacia el Absoluto. Porque dejar al ser «sin finalidad», como se pretende, es quitarle todo significado, es abandonarlo a la nada y a la desesperación. Y entonces el hombre está perdido.

Traducción realizada por «Progetto Culturale Cornelio Fabro»

LAS «CARTAS» DE SAN PÍO X

P. Cornelio Fabro

Traducido[1] *por P. Gonzalo Gelonch Villarino, I.V.E.*

Los hombres de acción raramente confían a la pluma los movimientos íntimos del propio espíritu, ya sea porque el peso de las propias tareas los transporta en el juego siempre móvil de la situación, ya sea porque no está en ellos mismos que éstos conduzcan al diálogo de la vida, pero sí con el mundo, con el obstáculo, con la meta que se proponen. Cuando por el contrario la acción irrumpe desde un altísimo ideal de bien, no puede no surgir el impulso al recogimiento y a la confidencia de la amistad que encuentran en el trato epistolar la expresión puntual de su propia instancia: como un descanso benéfico en la tensión de la acción y también como espejo veraz del propio encargo en el límite de las propias fuerzas y en la confrontación sin fingimientos con la medida del propio ideal. Y entonces no son tantas las cartas que nos quedan, fragmentarias y ocasionales que nos dan el sello auténtico de esta personalidad, pero es la cualidad de sus misiones y la intensidad del empeño que constituye la trama continua y la surgente de las fuerzas que éstas han lanzado en la acción: son estas las referencias que pueden dar alguna continuidad y la efectiva consistencia a aquellos fragmentos o efusiones ocasionales. La carta, si bien puede ser el fragmento más gustoso en el estudio de una personalidad, tiene el peligro a menudo de ser lo más ambiguo y dispersivo, sino está dominada por el principio inspirador de la personalidad del escritor.

Pero Pío X no quiso ser un escritor y bromeaba gustoso a cerca de aquello que él llamaba la propia negación de la poesía: el fue típicamente una fortísima personalidad de acción que tal vez todavía espera ser clarificada y apreciada como conviene un «curriculum» eclesiástico, que es tal vez la personalidad más completa para las tareas asumidas, más aun que para la altísima dignidad alcanzada mediante la prueba humana más humilde y densa de vivas experiencias y arduas batallas: antes y más todavía que para la ascensión gradual que la Providencia le iba preparando

[1] El presente texto es traducción del artículo: C. Fabro, «Le "Lettere" di S. Pio X», año 1952, en *Momenti dello Spirito*, vol. I, Asis 1982, 295-312.

con precisa puntualidad. Pero Giuseppe Sarto, educado en las asperezas y en las bellezas espirituales de la pobreza, se mantuvo siempre sencillo para sí y para los otros, pronto para advertir en torno a sí mismo las oscilaciones de la relaciones humanas para juzgar con seguro criterio y para apreciar la obra ajena con el desapego y la íntima participación, al mismo tiempo, de quien no se escandaliza del mal porque sabe que se debe siempre y en cualquier lugar confiar en el bien. Esta primera colección de sus cartas[2], que ahora se nos ofrece con raro esplendor editorial y con la feliz guía de preciosas indicaciones históricas y biográficas, abre una nueva ventana sobre el tercer cielo de la gran Alma del Santo Pontífice: no son muchas todavía, por desgracia, estas cartas y pocos en conjunto los destinatarios, si se tiene en cuenta la abundancia de su obra y la multiplicidad de encuentros que ella debe haber suscitado. Incluso también como son estas cartas del papa Sarto, son a menudo un documento delicioso y a veces indispensable para colocar su persona en la realidad concreta de la historia de la Iglesia en este último siglo.

La colección abraza la vida entera y las cartas se dividen precisamente según las etapas principales del primer ingreso del jovencito quinceañero en el seminario de Padua, a lo variados encargos y oficios de su vida sacerdotal, párroco, Canciller de la Curia, Obispo, Cardenal y Papa. Estas cartas se deben leer del modo en que son, sin propósitos literarios y diplomáticos, pero se deben leer con atención si se quiere sentir el eco profundo del alma que las dictaba. Y se puede observar inmediatamente, aunque pudiese parecer desconcertante, que salga del Epistolario de San Pío X,, un propósito delicadamente espiritual, ascético o místico, como se quiera decir: las cartas tratan problemas urgentes de vida, casa y trabajos concretos, son «cartas de trabajo» (p. VIII) y esto confirma la característica del hombre de acción de la cual hablábamos. Pero aunque el epistolario no nos suministra, por cuanto he podido ver, sino un solo ejemplo de aquello que se llama en sentido estricto dirección espiritual, es a menudo el documento parlante de una vida espiritual en acto que tiene sus principios bien sólidos y claros, los cuales, si se entreven solo indirectamente, resultan por esto mucho más persuasivos en la inmediatez de una confidencia o en la urgencia de una responsabilidad.

[2] San Pío X, Lettere, Recogidas por Nello Vian, Angelo Berladetti Editor, Roma 1954.

A veces breves recortes, raramente cartas elaboradas; pero siempre claras, sin ornamentos superfluos…: las únicas que, si se puede decir así, usan la retórica son las primerísimas epístolas del joven seminarista a su primo homónimo D. Giuseppe Sarto y a su capellán de Riese D. Pietro Jacuzzi que son los principales destinatarios de este período. Si un día él hubiese releído aquellas frases un poco hechas de modo pragmático, hubiese sido el primero en sonreír: de todos modos se debe admitir que cuando el jovencito escribe, buscando la palabra sobre la punta de la pluma, quiere siempre dar lo mejor de sí mismo. Un pequeño ensayo para informar su ingreso al seminario:… «le escribo pocas líneas dándole a conocer que en el día 13 de noviembre he entrado en el seminario y hasta este momento me encuentro bien». Y al final: «espero (!) que Ud. goce de perfecta salud…» (carta 1). La expresión "hasta este momento" es ampliada… «con todos mis compañeros, los superiores y especialmente con el Profesor (que es D. Evangelista De Piero, di Monselice) el cual es buenísimo» (carta 2). En la segunda carta al primo que está próximo a la ordenación sacerdotal, mientras le informa del éxito de sus exámenes semestrales que habían sido «bastante bueno» (en realidad el éxito había sido – como lo será durante todo el currículum hasta el sacerdocio – óptimo, con la calificación: *disciplinae nemini secundus, ingenii maximi, memoriae summae, spei maximae)*[3] le asegura que su estado procede «de bien en mejor», prometiendo «que seguidamente serán más frecuentes mis débiles escritos» (carta 3). La más conmovida y sostenida de todas es la carta a su primo en ocasión de la muerte de su madre y en la inminencia de la ordenación sacerdotal: «y antes que nada, quiero que Ud. crea, que apenas me enteré de la muerte de su querida madre, su imagen me giraba en la mente, y conmigo mismo pensaba en imaginar cualquier cosa, en donde encontrar un poco de descanso a sus lágrimas y a su afano pero no me lo permitió el ánimo afligido. Ahora, por lo tanto, habiéndome sido presentada una ocasión tan bella, quiero que a Ud. vuelen alegres mis palabras, donde Ud. sea consolado, y le sean testimonio de la dulce memoria, que yo conservo y conservaré para siempre de Ud. amadísimo entre mis parientes. Ascendiendo Ud. dentro de poco al altar del Altísimo, y observando a sus queridos parientes que lo

[3] Sobre el «currículum» del seminarista Sarto, v. ahora: D. Ireneo Daniele, La formazione di San Pío X nel Seminario di Padova, en «Studia Patavina», I, 2 (1954), 286 ss.

circundan, no empalidezca, si entre ellos no ve a su querida madre sino más bien se consuele, en aquello que ella recibirá estando en el paraíso sus oraciones, y presentándolas unidas a las suyas en el trono del Supremo Dador de Todo Bien, más fácilmente serán escuchadas. En garantía de mi reconocimiento y afecto, le expido este epigrama, y le ruego que lo dignifique al menos con una mirada, si bien sea poca cosa y no digna de Ud., siendo salida de mi débil intelecto» (carta 5). ¡Es un pecado que el texto de este epígrafe no nos ha llegado!

Gustosa, y primer testimonio de aquella franqueza de ánimo que será la característica de toda su vida, es la carta del 27 de junio de 1853 a D. Jacuzzi: «este genial, devoto y fuerte friulano» como lo llama el editor, el Dr. N. Vian donde se informa el neo-vicario parroquial del pueblo natal de una chiquilinada del seminario que a un siglo de distancia no está privada de una amable simplicidad que nos revela claramente, aunque no sea expresamente, la opinión meritoria del que escribe: «el domingo pasado, el 19 del corriente mes, mientras todos estábamos a la cena en el refectorio un potente silbido fue dirigido al segundo vice-rector que era para él un bello presente. Se puede imaginar ahora los efectos, que sola experimenta el grupo al cual yo mismo pertenezco, así como el primero en realizar tal acción. En tanto los Prefectos, que no quisieron señalar ningún culpable, fueron al instante quitados de su oficio y alguno incluso castigado; y dos jóvenes que de un tercero, dignísima persona, que se tomó la molestia de ir a contar todo a los superiores, poco faltó para que no sean echados del seminario: de modo que ese tan gran castigo les fue cambiado, habiendo sido atendidas las súplicas de los mismos arrepentidos. Muchos fueron castigados con un día de celda con la debida disciplina, y las repercusiones todavía no terminan. Con estos motines también los inocentes –entre los cuales, gracias al cielo, puedo contarme yo mismo–, sufrieron alguna consecuencia; pues hubo mayor rigor en la disciplina y el resto que se pueda imaginar. Basta, es necesario paciencia» (Carta 9).

La festividad del ánimo marcado y optimista no lo abandona, ni siquiera en medio del verano, cuando a mitad de julio del mismo año 1853, escribe a D. Pietro: «El 9 del próximo mes será el último día del año escolástico, y en el mismo día dejaremos todos el seminario; pero es necesario antes, y aquí está lo duro, sufrir también con rigor los exámenes finales. Por todos lados oprimido por el calor, atormentado por los

mosquitos, –causas estas que producen cansancio, enemigo acérrimo del estudio, al cual debo ahora aplicarme principalmente-, también la paso bastante bien, muy confortado por la esperanza, de que pronto habré terminado y podré reencontrarlo a usted, y gozar de su querida y grata compañía. No me alargo más; le ruego que salude a mi madre, mis saludos a mis amigos; mientras yo –deseándole cuanto usted desea de consolación- lo abrazo de corazón y me digo siempre fiel» (Carta 10). Desgraciadamente la compañía estiva de D. Pietro debía terminar aquel año, con su transferencia a Varcon; y fue mandado para sustituirlo en Riese un tal D. Pietro Marmio, que parece de índole y de costumbres muy diversas a su predecesor, también para el sentir del pueblo. De aquí el malestar que el joven seminarista expresa a D. Jacuzzi sin reticencias, augurándose poder volver pronto al seminario: «Es cosa amarga, dice el poeta, el recordar el tiempo feliz en la miseria; y además leyendo días atrás su gentil y grata carta, probé en mí mismo un no sé qué de complacencia en el recordar los días bellos, que en su compañía, he pasado. Ahora todo se ha desvanecido. ¿Qué sentido tendrán estos días si falta el objeto principal? El canto poco me alegra, porque está lejos aquel querido director y compañero, que era para mí el primer apoyo; la casa canónica además se transformó en lugar de soledad, y aquellos que la habitan, antes que consagrar algunas horas a la amistad, gozan más bien de hacer cada día sus paseos y, por lo tanto, casi siempre estoy en casa segregado de todos. Alguna vez voy a visitar alguna familia amiga, pero en todos lados se requiere precaución, porque cuando se ve al abad, no se hace otra cosa que pronunciar discursos sobre este bendito arcipreste, que ha decir verdad, es una cosa singular. ¿Nota, D. Pietro, el buen otoño que me tocará pasar? Yo estoy esperando el momento de volver al seminario para pasar con mis pocos libros, en la paz de mi habitación, días más tranquilos que estos…» (Carta 11). Recién ahora el joven seminarista ha madurado su formación y se interesa con empeño directo por mejorar la situación espiritual de su pueblo natal; el confidente es siempre D. Pietro, anterior capellán en Cusignano: «Terminados ayer los Santos Ejercicios, y ordenadas todas mis cosas después de 15 días desde que estoy en el seminario, antes de meterme en otras ocupaciones, quiero cumplir una obligación y un deber. Usted, bueno como es, habrá sabido perdonar nuestra falta de palabras, con lo cual, después de tantas promesas, finalmente lo hemos decepcionado; semejantes somos en esto a aquellos hombres que pintaba el poeta en aquel lema *parturiunt montes*

nascitur ridiculus mus. Pero, ha decir verdad, daba la impresión que todas las calamidades se hubiesen conjurado contra los bellos proyectos que habíamos hecho con Antonio; algunas veces él estaba impedido, otras veces, en todo Riese no se podía encontrar un caballo; y en tanto lo encontramos, venía a Tony un dolor tan grande de cabeza que no sabía más donde estuviese. Aquel día en que vuestra gentileza me había ofrecido el medio de transporte junto al queridísimo hermano suyo Leonardo, yo me había metido, y todo para no molestar al arcipreste, en una comisión para un nuevo Capellán, el cual pedían los parroquianos en tan apretadas circunstancias. No obtuvieron todavía nada, y creo que nada obtendrán ni siquiera en el futuro, porque goza de poca persuasión el así llamado *Prelado* delante de M. R. Farina, y de los otros de la Curia; pero, en tanto, ¿Quién lo quita del medio? Las ovejas enfermas, como decía el famoso Dal Mistro. Por lo tanto, todas las calamidades se han conjurado en nuestra contra. Esperamos, por lo demás, que aquello que en este año no hemos hecho, lo podremos hacer el año que viene, como para no ser *estafados por el tiempo*, como se dice, de modo tal que al final nos admiremos del principio de los trabajos, y gozaremos de su amada compañía» (Carta 13). Es significativo el agregado que sigue a la «nueva disciplina» y la complacencia por haber sido exonerado por los superiores: «Aquí en este seminario he pasado seis buenos años, por lo demás, este año, no obstante la nueva disciplina introducida, espero pasarlo mejor que los anteriores. Los buenos superiores, apoyando mis instancias, después de cuatro años en los que hacía de prefecto, me han dado un poco de quietud, por eso *pede libero*, sin los embrollos, gozo ahora de todos los privilegios: Me han asignado una habitación separada del resto, donde no se siente otra cosa que la campana y el reloj; *¿Quid Melius?* Además, no iré ha pasear más con aquellas largas filas, que dan melancolía a quien las ve, y más todavía a quien forma parte de ellas, sino que estaré con un buen amigo mío, compañero de escuela: en definitiva, no podría desear nada mejor. Con tanta quietud, puedo atender a mis incumbencias y, por lo tanto, espero también tener algo de tiempo para responder, con cartas, a los deseos de los buenos amigos. Puede ver usted, de esto, cómo estoy de contento. Así dentro de poco comenzaré a prepararme para cuando sea capellán, para que no se me transforme aburrida la vida de la soledad y del estudio. Aquí, además, los superiores me llaman «el jubilado», y tienen toda la razón; por eso, si me diesen todavía algún

pequeño encargo, lo aceptaré gustoso por corresponder a tanta bondad suya…» (Carta 13).

Nada de especial ofrecen las dos cartas a D. Jacuzzi y a su primo homónimo, que preceden inmediatamente las ordenaciones a las órdenes mayores (Cartas 14 – 15), sino sólo su habitual y sólido realismo: Al primo le pide pagar la tasa de la curia por la dispensa de la edad… «Porque, usted ya conoce mis circunstancias. Yo, sin haber hecho voto de pobreza, me encuentro sin una moneda» (Carta 15). Es inútil observar que este tema de la pobreza, de sus preocupaciones financieras, recorre a menudo sus cartas: Al dinámico capellán de Tómbolo y al arcipreste de Salzano les esfumaba de las manos lo poco que le competía, y, además, tomaba mucho en préstamo para las múltiples iniciativas de bien a favor de sus fieles, tanto que los salzaneces, cuando fue promovido canciller de la curia de Treviso, por boca de un lugareño, lo describieron benignamente: *vino con la ropa pobre, y se fue sin camisa.* (p. 54).

Habiéndose lanzado ahora más que nunca en la alta vida eclesiástica, la correspondencia se hace más empeñada y escueta en la frase; esto manifiesta la madurez de hombre al mismo tiempo que su habilidad y un conocimiento muy experto de la psicología individual. Habiendo sido solicitado por su primo homónimo de ocuparse de la restitución de un préstamo hecho a un cierto D. Giovanni Rossi, arcipreste de Treviso, la empresa no se presentaba nada fácil y el pobre mediador se encuentra «entre la espada y la pared»: «…He visto al arcipreste Rossi; pero es necesario que sepa usted que, hace cerca de un mes, habiendo debido ir a su casa por un cierto litigio, me salió al encuentro con una queja sobre sus circunstancias, sobre la dura imposibilidad de cumplir satisfactoriamente sus empeños; y entonces la segunda entrevista hecha en seguida por causa de vuestras recomendaciones he debido estudiarla en cuanto al modo de volver nuevamente a la carga. Le he dicho de la carta que usted me ha escrito, de vuestra necesidad de que le sea devuelto cuanto le había prestado, de vuestra circunstancia, y, de buena manera, he buscado de persuadirlo de saldar la deuda. El empezó de nuevo con las quejas y a tirarme en la cara la larga lista de sus deudas; pero finalmente concluyó que hará de todo para extinguir su deuda; yo quería que me señalase un tiempo y breve; pero no he podido conseguir más que esta palabra: que dentro de pocos días nos veremos y podrá entonces darme una respuesta definitiva. Después de todo esto, querido primo, es

necesario que yo le diga que el párroco Rossi está en un mar de deudas y seríamos muy buenos si pudiésemos permitirle que pague un poco a la vez. De todos modos en seguida le escribiré más en detalle. En vuestra carta me dice que hace tiempo que no escribo, y no me maravillo, porque algunas veces la memoria me falla, y otras veces, aunque tenga buena voluntad, me faltaron los medios para poder cumplir con una buena imagen, con todos y especialmente con usted, con quien me acuso de haber faltado a las promesas dadas más de una vez y confieso mi culpa. Si aquellas palabras de vuestra carta se refieren al pasado, entonces debo gritar *MEA CULPA, mea máxima culpa,* e implorar una indulgencia plenaria. Si se refiriesen, en cambio, a un tiempo corto, hágame el placer de escribirme una línea para que pueda poner remedio y hacer, como es justo, la necesaria penitencia. No crea que le digo esto porque quiera rehacerme o porque este ofendido por la palabra que ha escrito usted, sino justamente para remediar, si es aún tiempo, mi falta…» (Carta 41). Pero el Reverendo primo parece que no quedó muy satisfecho, pues el monseñor Canciller primo retoma la pluma para calmar la tormenta: «…He leído vuestra carta, y tiene usted no una, sino mil razones para decirme y repetirme que soy no solamente un *faltador de palabra*, sino un buen bufón. Pero que cosa quiere; con semejante la agitación desordenada de miles de preocupaciones me he olvidado de la promesa hecha; de todos modos, también esto es un mal al que se puede aplicar un remedio…» (Carta 42).

Durante su permanencia en Treviso le es encargado representar junto a Mons. Saccol y otros, el Capítulo de aquella catedral para las celebraciones de Roma para el 50º aniversario del epicospado de Pío IX[4]. Las cartas que lo relatan tienen el habitual carácter de inmediatez; donde se ve que el humilde pero fuerte ánimo del prelado provincial sabe advertir la incomparable grandeza de la Ciudad santa: «Aquí los forasteros son muy respetados, y basta poner un pie en esta bendita ciudad para darse cuenta que es la ciudad de los papas. Se cuentan *mirabilia* de los dones presentados al Santo Padre; y tanto en los forasteros como en los ciudadanos, a la quietud religiosísima se une el santo entusiasmo. Tengo solo un temor: el temor de no poder ver al Santo Padre, ya que fue suspendido el recibimiento del día 4, y temo mucho que el domingo con

[4] En esta primera visita a Roma, ver N. Vian, Primo incontro con Roma di Giuseppe Sarto, in «La strenna dei romanisti», XV (1945).

tanta gente sea difícil poderlo ver…» (Carta 45). Todo tomado por las celebraciones y por la legitima curiosidad de ver los monumentos sacros de Roma, escribe con un estilo rápido y siempre pronto a subrayar los aspectos contrastantes y un poco cómicos de la situación; como en la segunda carta enviada a Mons. Mander de Treviso, su secretario: «La fiesta de ayer fue magnífica y tanto más bella por el contraste. La reunión del sábado por la tarde, en preparación para la peregrinación, fue estupenda; discurso del presidente del circulo de la juventud católica; bellísimo el de un obispo de Etruria; de no poderse imaginar el de Mons. Parrochi. Su Em. el cardenal Davano, dando el discurso de San Pietro in Vincoli, el sábado por la tarde, se desvaneció y fue sacado del pulpito por cuatro musculosos sacerdotes. He visitado los monumentos santos de Roma; pero estoy todavía al principio, aunque de todos modos, incansable, no tomaré ni una hora de reposo. Es conmovedor encontrar por todas partes los peregrinos extranjeros, que van a ver las iglesias y rezan tanto como para entusiasmar a los más retraídos y enfervorizar a los más tibios…» (Carta 47).

Pero la carta mas dedicada y llena de profundo acento humano es la tercera al mismo Monseñor que está de vacaciones como secretario del obispo, después de una visita hecha junto a monseñor Vicario a un cierto arcipreste Trevisi que había sido mandado a descansar en un modo demasiado apurado. La bellísima carta se inicia con tono gracioso «*Laus Deo,* y damos inicio a la correspondencia epistolar hecha desde las vacaciones de 1878. Si se tratase de cantar cosas grandes, convendría, con los poetas, ir a pedir al Olimpo, pero debiendo escribir cuatro líneas *tenui vel gravici avena,* nos contentaremos con saludar al protector de la Curia *quocumque se nomine vocet*, y después, como los predicadores, diremos: *Comienzo*» (Carta 52). Sigue un rápido relato del trabajo cotidiano: «Y comienzo *in primis* por pedir perdón por haber dejado pasar el primer día *sine linea*; es fácil, por otro lado, adivinar el motivo: No habría sabido como *salpicar* una hoja. Incluso más, quedamos de acuerdo desde ahora y de una vez para siempre, sea nuestra regla el proverbio: ninguna nueva, buenísima nueva;y, por lo tanto, ninguna carta significará que la *vieja Curia*, indolente como con modos educados, con duros latigazos, según el antiguo uso suyo, con el acostumbrado *tran–tran*, trota y camina. Lo mismo se pensará de los que están lejos. ¿No han llegado noticias? buen signo. Ahora están levantados y respiran el aire balsámico de las colinas. Ahora están en las ventanas contemplando el panorama de las colinas y de

la llanura; dentro de unos instantes recibirán a las visitas; ahora desayunarán; S.E. está pensando pues son las ocho de la mañana, y no ha dicho todavía la hora nona; la señora Elisa lee el calendario, pero no sabe encontrar todavía las antífonas; hora de almuerzo y después un paseíto en carroza…» (Carta 52). Pero no se trata sino de un prólogo para hacer conocer el intimo sufrimiento del viejo ex arcipreste Trevisi, para que se sepa en lo alto se piense un poco en remediarlo: «*A propos*, cambio el argumento, porque de otro modo no habrían acertado en decir que en la curia se pierde el tiempo, se bromea y las tareas son olvidadas. Ayer por la tarde, con monseñor Vicario, he ido a visitar a Trevisi, que comienza a moverse por sí mismo apoyado en un bastón. Ha celebrado el hecho de vernos, nos atacó con preguntas sobre la salud de S.E., sobre las noticias diocesanas alegres y dolorosas, y se detuvo con cierta complacencia sobre el honor dado a Buenaventura y a la Parroquia en la fiesta, y, a ciertas observaciones, nos comentaba: "Acordaos que todos somos hombres y que tenemos necesidad de recibir una palabra de quien está en lo alto, palabra que nos da gusto y, si estamos atribulados, nos conforta". Después de esto se hizo silencio por un corto tiempo. Yo le pregunté qué impresión tenía de las observaciones de Trevisi. Desde ese entonces, pensé que después de la renuncia, –día en el que tuvo tantas atenciones de Monseñor Vescovo, por las cuales poco después me escribía para que le agradeciese su tanta bondad, bondad que también ayer le he recordado,– la Curia, contenta de comunicarle el aviso del concurso y después la nómina de nuevo arcipreste, no se ha hecho más la viva con el pobre Trevisi. ¿No sería oportuno, aprovechando su ingreso, (un poco tarde a decir verdad, pero mejor tarde que nunca), que monseñor Vescovo le renovase el *decreto de bono Paroechiarum regimene*, y confirmase sus títulos de arcipreste, de abad y de provicario? Si cree oportuno hablarle a S.E. estoy seguro que Trevisi no se comportaría en el modo de aquellos que tienen gustos exquisitos, y, también por esto, mostraría de hecho su reconocimiento respecto de Monseñor…» (Carta 52). Terminado con el agregado de la caridad, la carta retoma el tono festivo, con el retrato gustoso de dos ancianas, las hermanas de Vescovo metidas en sus interminables oraciones: «Ahora voy adelante para tener noticias de las señoras. Están muy bien. La señora Bettina está escuchando la última misa en la catedral, y la buena señora Elena, me imagino que como es de costumbre, estará rezando. También en su casa están muy bien; esta mañana he saludado a la señora Augusta, que había abierto las

ventanas. Bese por mí la mano a su excelencia…» (Carta 52). A este periodo de cancillería de Treviso pertenece una larga carta a su primo homónimo, el «primo queridísimo», donde se lee primeramente la amarga constatación del vacío y de la amargura que las dignidades humanas esconden para aquellos que las buscan: «En cuanto a mí, tú, más que primo, eres un amigo queridísimo, y por lo tanto a quien te hable, dile bien claro, que me sé suficientemente pequeño como para no aspirar a estos puestos, pero que, si igualmente fuese solicitado, tengo buenos ejemplos para imitar en los Panella, en los Tessarin, pero que no tendría un solo momento para meterme en aquel compromiso, porque cierta experiencia hecha durante quince años en la curia, me hizo conocer las espinas, los peligros, la responsabilidades inherentes a estos puestos, que no son compensadas por la gloriucha mezquina de un pastoral, porque esta desaparece, cuando se piensa en el hecho de S. Felipe: ¿Y después? ¿Y después? y después la muerte…» (Carta 54).

El resto, o sea la mayor parte de la presente colección, se refiere a los siguientes períodos de los altercados que tuvo como obispo de Mantova, patriarca de Venecia y Sumo Pontífice. A los destinatarios ya conocidos se le agregan numerosos nuevos, por necesidad del alto oficio: Son cartas sobre todo de oficio y de gobierno, y, por su concisións son un modelo de gobierno pastoral. Primero de todos viene Mons. Giuseppe Callegari, obispo y después cardenal de Padua, al cual comunica primeramente el apoyo cordial por la elevación al episcopado: «A usted primero que a cualquier otro siento el deber, pero también la necesidad, de manifestar la agitación en la cual se encuentra el pobre animo mío, y espero una palabra de usted que me conforte. Después de quince días de penosa agonía –en los cuales cien veces he pensado en Usted., cien veces habría querido correr a sus brazos, pero me retiene siempre la ilusión de llevarle noticias más alegres– ayer me llegó la confirmación definitiva: el Santo Padre me quiere obispo en Mantova. He pedido, he pedido tanto al Santo Padre para que quisiese dejarme miserable como soy en mi pobreza, pero mis peticiones no fueron escuchadas. Querido Monseñor mío, yo obispo en la diócesis de Mantova, sucesor de aquellos doctos y santos obispos, que son Mons. Rota y Mons. Berengo. Rece al buen Dios por mí, para que ponga un poco de bálsamo en esta llaga y me dé fuerza para llevar la cruz…» (Carta 80). Al mismo obispo de Padua está dirigida también la primera carta desde Roma, del 20 de noviembre de 1884 después de la consagración episcopal, en la cual la conmoción legitima de las circunstancias no apaga el sano realismo

en medio de un mundo de saludos vacíos, sino todos, y siempre insinceros: «Ahora estamos en el momento de las visitas y éstas de todos modos secan, porque es muy difícil encontrar a los que se quieren, mientras hacen perder el tiempo otros que podrían llevar a ningún lado. ¡A que fea condición me he reducido! No puedo decirle todavía cuando dejaré Roma, porque son demasiadas las cosas todavía para comenzar, y además las jornadas son como relámpagos que apenas comenzados ya ser terminaron. Continúe rezando por este pobre gentilhombre, que le ruega dar muchos y muchos saludos a la Madre y a la Tía, y , pues me ha dado tanta confianza, le mando un beso de corazón» (Carta 82). El lamento del «pobre gentilhombre» se repite mas desolado en la siguiente carta del 3 de diciembre y en la correspondencia dirigida al *Confratello* pide un poco de consuelo: «Después de cuatro, días es ya tiempo que me presente ante usted y cumpla el deber de agradecerle por las nuevas pruebas de afecto que se dignó darme. Pero tengo de tal modo rota la cabeza que no sé más cómo rearmarla. Visitas a la mañana, a la tarde, a todas las horas, cartas que llueve desde Mantova, y cartas también curiosas que solicitan estudiadas respuestas; en definitiva, si algún santo no provee, yo no resisto…» (Carta 83).

Ahora se debería seguir, en las cartas, la compleja actividad pastoral del celoso Obispo, cosa que es ahora abandonada a la historia: estas se estudian por partes y a la luz de los hechos, sobre todo las cartas dirigidas a las autoridades eclesiásticas y civiles. Por el contrario, recogeremos algún pequeño punto del epistolario menor. He aquí las condolencias por la muerte de la pequeña Adelaida Re, hija del Conde Re, su procurador en la curia romana. «¡Oh, pobre Peppino y pobre señora! no tengo coraje para hablar: pobre Adelaida, porque este angelito mira a sus seres queridos desde el paraíso, y desde allí pide, para el papá y la mamá, la santa resignación: aquella misma que yo pido con toda mi alma, para que en ésta solamente puedan encontrar un refrigerio. ¡Oh, cómo rápidamente las alegrías santas de la familia se convierten en luto, y los afectos mas dulces, como de alegría inefable, por desgracia son causa de indecible amargura! Tomando parte vivísima en el dolor de todos, hago voto, para que Dios, llene el vacío profundo dejado en vuestro corazón, y, curando la llaga, a todos consuele… » (Carta 89). No olvida la cordialidad simple de los viejos amigos; con Mons. Giovanni Milanese del Seminario de Treviso, se acusa por su rara correspondencia: «no bastan más ni los escrúpulos ni los remordimientos para hacer presente a un hombre. El "no puedo" que tantas veces he dicho, se ha transformado para mí en un

obstáculo real y con toda la buena voluntad no doy abasto para satisfacer a todos y en todo. Pero no quiero que se diga que los he olvidado; por eso esta mañana, antes de que lleguen las visitas, quiero escribirle, al menos una línea, para agradecerle su querida carta que me ha hecho recordar la óptima Condesa Emma, que por la tontera de mi Beppo, que no sabe todavía distinguir el blanco del rojo, no tuve la oportunidad de encontrarla antes de que volviese a Treviso. Espero que ella haya recibido una línea mía y haya dado a usted y a su familia mis disculpas. Usted agregue todo lo que haya faltado y diga también claramente, pues no me ofendo, que es un milagro si no pierdo la cabeza…» (Carta 91).

Su ánimo, igualmente, siempre está despierto, y es fuertemente realista en su juicio sobre los hombres: «Aquí las cosas proceden bien, pero es necesario no dormir nunca, porque todos están demasiado atentos, y por medio que sufra algo en la salud el Obispo, siempre están listos para cualquier oficio, aunque no viniese directamente pedido a nadie, y por lo tanto, no sé si podré siempre mantenerme en pié entre las mil dificultades que encuentro siempre en mi camino. De todos modos vamos siempre hacia adelante y confiamos siempre en la Providencia…» (Carta 91). Hacia el final, una amable astucia: «Diga a Paroneto(Canónico de Treviso), que le agradezco afectuosamente su carta, la cual responderé dentro de poco. A don Francesco, dé tantos agradecimientos por su querida memoria, y dígale que sueño algunas veces que siento su voz: ¡*Monseñor! ¿Qué hora es?...*» (Carta 91). Es agradable el saludo por la promoción a canónico a «Don Checco» (probablemente don Francesco Zanotto), enviadas a mons. G. Milanese: «Usted haga todo por mí y diga al amigo Don Checco que espero que con las venerables insignias canónicas olvidará ser un joven y asumirá el peso que se le agrega a un canónico, cosa que podrá aprender de aquel en quien está ahora, como señor, el derecho de darla. ¡Pobre Belgio! ¡Y pobre Figliuologia! ¡En medio de esas *manchas*! Suerte que encontrará un refugio en el Colegio de Cantarane, en donde, con sus lagrimas, conmoverá aquellas almas todavía simples de Santa Teresa (Menos una)...» (Carta 99). Y nótese este toque de ironía junto a la experiencia personal…, a Don Agnoletti: «Gozo que se haya cumplido como se debe y con frutos copiosos tu predicación cuaresmal, pero te recomiendo que no hagas demasiadas visitas a aquellas colinas. Yo que tengo buena memoria recuerdo algunos viajes de regreso de aquellos pueblos, en que estaba muy contento, pero no demasiado seguro: Las piernas no querían obedecer a la cabeza, o la cabeza pretendía lo imposible

de las piernas. *Caute negotiare*; a una distancia de 50 años no se puede confiar demasiado. Perdona si te hago un sermón o si te estoy predicando, pero estamos en tema, se habla de Cuaresmales...» (Carta 153).

Una pequeña obra de arte y de afectuosa solicitud es la carta a Don Olivo Luisetto, secretario de Mons. Callegari, entonces convaleciente por una grave enfermedad, para aconsejarle a este último la observancia rigurosa de las curas médicas: «Apenas recibida la última carta vuestra con noticias mejores sobre el proceso regular de su enfermedad y sobre la vecina, sino tal vez empezada, convalecencia, después de haber agradecido al Señor, me parecía que fuese oportuno para presentar a su Eminencia mis sinceras congratulaciones y de hacerle también una saludable predicación pequeña no ya el modo *ad correctionem* (de hecho inútil) sino *ad precautionem (date veniam verbo non satis latino)*. Para esto yo ya había preparado una linda hoja de papel y había estado escribiendo lo relativo al tema, pero mientras me surgían *ad hominem* con la terrible *quos ego*, tuve miedo de sentir que se me diga con seño fruncido: ¿desde qué púlpitos estas predicas? y entonces, rota la carta, he preferido escribirle para rogarle a usted que, como buen secretario, en la hora en que encuentre más tranquilo a él, nuestro pobre enfermo, le diga solamente estas palabras: un amigo suyo que lo quiere tanto, interprete también de todo los demás, desea verlo por muchos años sano y próspero, le pide que cumpla escrupulosamente las prescripciones del médico, que se mantenga en absoluto reposo y que tenga todos los posibles recaudos. Procure además presentarle este pedido mío, de modo que, cuando lo haga, no vaya a darme un solemne reto; y bésele por mi afectuosamente la mano... » (Carta 152).

Un espacio a parte para las pocas cartas a los Perosi. La primera al padre, Maestro Giuseppe de Tortona, escrita desde Montova en mayo de 1884, donde, ya siendo Cardenal esperaba ingresar en Venecia para agradecerle el haber animado a su hijo Lorenzo a aceptar el puesto de Primer Maestro en la insigne capilla de S. Marcos: «Convénzase que Lorencito no solo colmará las expectativas de los Venecianos, sino que incluso en poco tiempo será acogido afectuosamente por todos. Si luego el Señor quisiera, cuando esté en Venecia, yo le seré más que padre un amigo afectuoso. En tanto le doy mis más vivas felicitaciones por su buen ahijado, que honra verdaderamente a su familia por la distinguida capacidad de la que ha sido provisto, pero mucho más por las bellas

virtudes que hacen admirable su ingenio». (Carta 155). Y Lorencito, el genio de la música sacra, fue descubierto y sostenido por este Obispo que se había ejercitado, desde clérigo en el seminario y joven sacerdote en las parroquias rurales, en el restablecer y cultivar el canto antiguo de la Iglesia, ahora ya casi olvidado. Otras dos cartas son dirigidas al hermano Don Carlos (muerto después de Cardenal); la primera es la expresión del entusiasmo por el triunfo obtenido con el Oratorio *La transfiguración*, realizado por primera vez en Venecia con ocasión de la Exposición Internacional de Arte en 1898: «He vuelto ahora de la sala donde fue ejecutado el nuevo Oratorio de Don Renzo. La enorme sala repleta y de personas notablemente inteligentes: el éxito esplendido y más allá de la expectativa que era igualmente grande. Don Renzo, fatigado; pero estaba bien, libre ahora de aquellas preocupaciones que lo angustiaban días pasados. El primer Pres. de la corte de Apelación (el ex Ministro Santamaría Nicolini) me decía: ¡Oh esta ha sido una prédica elocuente! Muchos al final quedaron conmovidos…» (Carta 197). La segunda, más empeñosa, encarga al prudente hermano que guíe a Lorenzo para desempeñar el delicado puesto de Director adjunto de la Capilla Sixtina: «he gozado verdaderamente en el Señor cuando D. Lorenzo me escribió desde Roma el haber dejado a Mustafá[5] la dirección de la Misa para la canonización, porque el sacrificio que le habrá costado aquella carta a S.E. el Mayordomo, no quedará sin premio. Además las cosas habían llegado a tal punto (y yo he podido constatarlo escuchando todas las campanas) que este sacrificio era absolutamente necesario para no exponer a grandes disgustos a quien quiere y ha hecho el bien a Don Lorenzo, y no comprometerse a sí mismo en el infortunio de la ejecución que ya se esperaba. Y para tomar desquite convendrá también que Don Lorenzo esté en silencio y avance despacito, porque sus adversarios son muchos y poderosos, y más alto tendría que haber un pacífico acuerdo entre los dos Directores, cosa absolutamente imposible tratándose de principios; por lo cual convendrá conquistar terreno poco a poco, hasta que también los ciegos abran los ojos y se convenzan de su equivocación. No me sorprendo que el Cardenal M. [Mustafá] haya decidido hacer *tabula rasa*, pero del dicho al hecho hay mucho trecho, y también él buen amigo de Don Renzo; pues no siempre bastan los argumentos para poder convencer…» (Carta 209). A Don Lorenzo sólo dos cartas se conservan

[5] Maestro Director de la Capilla Sixtina al cual poco después sucederá Perosi

aquí; la primera es de 1885 y es dirigida a Solesmes de donde el joven le había informado del místico entusiasmo experimentado al sentir la ejecución del canto gregoriano por parte de aquellos monjes, y es casi profética de la Reforma del canto gregoriano que luego hará como Papa: «Te estoy verdaderamente agradecido de tu memoria y me alegro en el alma que hayas llegado sano y salvo a la primer etapa de tu viaje. Con el simple anuncio de las Vísperas que he oído cantar por estos venerados monjes, me has hecho crecer el deseo de sentir alabado de semejante modo al Señor, también en Italia: será una cosa larga, mas espero no morir antes de gustarla. En una nota que he leído en los periódicos parecería que el Santo Padre ya hubiese consignado al Card. Prefecto de la Congregación de Ritos, el nuevo Reglamento para la música, que será en breve impreso. Esperemos que todo sea conforme a nuestros deseos» (Carta 159). La segunda (Carta 212) es una tarjeta de felicitaciones por el éxito del Oratorio «La matanza de los inocentes» en la primera ejecución romana de 1900.

⋆⋆⋆

Habituado a concebir la vida y sus cargos con entrega incondicionada, en todo ponía aquel vigilante sentido de presencia y responsabilidad, sin hacer distinción de cosas grandes y pequeñas. Así, como Cardenal Patriarca, recomendaba a Agustín Vian, padre del diligente corrector del citado volumen, de «advertir a la comisión» de las conferencias, que debiendo publicar nuevos avisos, se recordase de llevar copia a la Cuestura, y se sometieran todas las copias a la tasa del estampillado. Podrá existir alguno que crea que no es necesario, pero tú me harás el favor de decirle que agradezca al Señor si esta vez no ha pagado multa, , y que es para nosotros muy útil que no se procure adversarios...» (Carta 204). Al mismo, que le es preciado colaborador en la actividad social, le manda, ahora elevado al Pontificado, una tarjeta de aliento para consolarlo por un concurso no alcanzado exitosamente: «Pero no te creas vil por esto, que la Providencia te estará reservando algún otro oficio, tal vez mejor pagado y la ocasión no faltará para hacerte de ayuda...» (Carta 255). Siguen los augurios por el eminente onomástico del destinatario: "…En tanto te anticipo las felicitaciones por tu próximo onomástico y te imparto de todo corazón la Bendición Apostólica a ti, a Josefina y a todos tus seres queridos, con el deseo que esta sea fuente para cada uno de las más suaves consolaciones. Pius PP. X» (Carta 255). Este

estilo de humildad en primera persona del singular en el aluvión de los recuerdos de las batallas de un tiempo, debían transformarse en alegría purísima para los afortunados destinatarios. Y basta, para una tenue muestra de las riquezas del volumen.

Dejo el volumen al atento lector. Estas cartas de lectores ameritan muchísimos de éstos, no sólo por su alto valor espiritual e histórico, sino también y especialmente por la atmósfera de profunda y sencilla humildad que por todas partes circunda. Merece, con todo eso, ser reportada por entero una carta -la única encontrada por mí- de dirección espiritual, escrita «A la buena ahijada Emilia Falavigna» en el Monasterio de la Visitación de Verona; aquí está el espíritu íntimo del sacerdote que debía estar en contacto directo con las almas llamadas a la vida de perfección, lleno de ternura y vuelos al Paraíso. La breve carta es mandada desde Mantova el 14 de octubre de 1886: «Fue muy confortante para mí verdaderamente vuestra carta, en la cual me participa, que el Señor se complace en alegrarla en el camino del retiro con sus santas consolaciones, y deseo de todo corazón que el Divino Jesús se muestre siempre con usted hermano y amigo dulcísimo. Pero no se confíe de esta tranquilidad, que esto no impide que algunas veces le prepare algunas mortificaciones; que más bien las almas que le son queridas, este Esposo dulcísimo se goza mucho de visitarlas con sus cruces. Y usted debe prepararse para enfrentar también este camino con mucho coraje, pensando que la entrada del Paraíso no se encuentra siempre entre las dulzuras y las flores, sino entre las espinas y las piedras, que aspirando a formar su corazón a imagen del Corazón Sacratísimo de Jesús, debe usted estar preparada para llevar con Jesús la cruz y para subir con Él al Calvario. Pero esto no la intimide, porque si el Señor quisiere probarla también con estos sacrificios, le dará las gracias necesarias para soportarlos con santo coraje e incluso tendrá por estas gracias un argumento más para confirmarla en el santo propósito al cual ha sido por Él especialmente llamada y predilecta. Dios en tanto la bendiga. Procuremos de ayudarnos mutuamente con las oraciones y abandonándome al corazón sacratísimo de Jesús deseo confirmarme...» (Carta 102).

Pocas son las cartas que han permanecido o que han sido halladas hasta ahora, del período del Pontificado, y son todas importantes por la gravedad de tan altísimo ministerio: pero hay también expresiones tenues y afectuosas de las antiguas relaciones personales que irradian en la figura

del Santo Pontífice los reflejos de la más amable paternidad. Como muestra de altitud de sus pensamientos y del ímpetu de su fe, basta esta página de la única carta al Card. Cavallari, su sucesor en Venecia, con ocasión de un campanario reconstruido: «…Dios, como se lee en las divinas escrituras, dentro y fuera de nosotros nos habla de Él, de su Bondad y de su Beneficencia, y nos habla con miles y miles de voces que potentemente nos llaman al deber de la gratitud y del amor. Pero a todas estas voces la Religión Católica ha agregado una más que prepara y allana en nuestro corazón los caminos del Señor; y es la voz de los sagrados bronces, los cuales por esto puntualmente, vienen pulidos, consagrados y perfumados por el incienso, porque, investidos de un alto ministerio, son propagadores de la voz de Dios y de Él nos hablan en todas las circunstancias de la vida. De la primera infusión de la gracia en el niño hasta el día en que nos advierten que de su templo Dios mismo se digna visitar y confortar a la creatura que está por dormirse en su seno; en el rápido sucederse de los eventos alegres y dolorosos, las sagradas campanas dan a cada hora el signo para la oración, todas las mañanas el signo del Sacrificio, y con mayor júbilo todas las semanas anuncian el día del Señor, hasta el día en el cual con sonido lúgubre, inviten a los fieles a rezar y a esperar que el alma cristiana sobre alas de ángeles sea transportada al Paraíso. Quiera Dios que esta voz sea siempre escuchada con verdadero fruto por los buenos, y llame al camino del Señor también a los hijos que lo han despechado, porque los sorprende en su maldad y los invita no obstante al arrepentimiento…» (Carta 291).

Así, este epistolario, aunque nos haya llegado con fragmentos reducidos, nos da un nuevo retrato del Hombre, que también aquí, como en las etapas de su vida, a sabido unir la altura de sus pensamientos y propósitos con la simplicidad de los gestos y de las frases: porque él quería que sus destinatarios lo vieran siempre con aquel semblante y con aquel propósito que una vez habían visto en él, para aquella misión espiritual que había creado una amistad o había estimulado una intervención de paterno o fraterno interés y de celo apostólico. Alta prudencia, una firmeza intrépida, un celo incansable conjuntas con la simplicidad de los gestos el humilde sentir de sí, que lo lleva a la más incondicionada entrega a la Iglesia y a las almas, hacen de estas cartas un documento de raro valor en el Cristianismo contemporáneo, y forman un exquisito oasis espiritual para volver a oír el eco más genuino de las cosas eternas.

KIERKEGAARD, POETA TEÓLOGO DE LA ANUNCIACIÓN

P. Cornelio Fabro

Es sabido que, por principio, la teología protestante fue y se mantiene muy intransigente en la determinación de la correlación del hombre a Dios. La rígida univocidad de su teoría del pecado, bajo el cual se encuentra oprimida la raza de víboras de nuestra especie, rebelde a Dios, sumerge en una condena común a todos los individuos, sin exceptuar ni siquiera a la Mujer que lo llevó en su seno y le dio de su carne. Así, el Cristianismo protestante no sólo eliminaba la función mediadora de la mujer, ya intuida y expresada de diversas maneras en muchas religiones, sino que también levantaba en torno a Dios y a la persona del Verbo hecho hombre, la prisión de hierro del pecado. Ésta lo tenía prisionero y lo abandonaba solitario en su santidad metafísica, imparticipada e imparticipable, condenándolo a vivir, a respirar, a moverse, a obrar… en el *regnum irae* que a todos revestía y que debía transparentarse sobre todos los rostros, incluso sobre aquella que le había modelado por nueve meses, en su espera infalible, el suyo propio. Más todavía, el desprecio de la Reforma respecto a la teología mariana no concedía a la Madre del Salvador ni siquiera ese poco de distinción, en su relación a Dios, que el antiguo Testamento, concedía a algunos hombres y mujeres, cuya misión, alta cuanto se quiera en la economía de la teocracia judaica, no podía, en modo alguno, competir con la dignidad de la «llena de Gracia» y de la «bendita entre las mujeres».

La ausencia de María en la teología y la religiosidad protestantes constituye la misma crítica de la Reforma y el signo de su incomprensión de la Encarnación. Nacida del pretexto de la interioridad y de la subjetividad existencial, hela aquí tropezando al primer paso. Porque si hay una relación auténtica de interioridad, la única relación de intimidad existencial entre Dios y una creatura (*supposita Incarnatione Verbi!*) es aquella de Cristo con su Madre: pero una intimidad entre el Creador y la creatura, sin participación de bienes —primero entre todos la Gracia— y sin comunicación de afectos —primero entre todos la intercesión— es un contrasentido, es el más paradojal absurdo. Y si el objetivo de la Encarnación es precisamente la «*deletio culpae*» para reintegrar en el hombre la «*imago Dei*» y restablecerlo en el esplendor de la verdadera ὁμοίωσις τῷ θεῷ

con la Gracia, no se entiende por qué el protestantismo haya concebido este «renacimiento» (*Wiedergeburt*) del hombre en términos de pura escatología, y esto igualmente, tanto para los pecadores como para aquella a cuyo consentimiento personal se debía la consumación del tiempo de Gracia. No sólo de *Inmaculada Concepción*, sino ni siquiera de *santificación*, es decir, de íntima y total purificación de la Madre de Dios, se puede hablar en la teología protestante.

Aspereza de teología cerebral y de herética obstinación, por las cuales la incomparable «situación» de la Madre de Dios debía agotarse sólo en la esfera biológica, excluyendo incluso la de la maternidad humana, que es, a un tiempo, ansia temerosa y misterio beatificante: el inclinarse de la Madre sobre el niño que nace, el hacerse guía y defensa del chiquillo que crece, el coloquio de las primeras miradas y de las primeras palabras… de todo esto, de lo que generalmente goza cada hombre, estaría carecido el Hijo del Hombre con su Madre. Su mirada de Salvador, volviéndose a ella, no encontraría distinto su rostro de los demás, marcado como ellos por el signo de la perdición. Las acciones de su Madre, incluso cuando, siendo aún un tierno infante, lo llevaba en su seno y lo envolvía en los pañales que, con sus manos, había preparado para él, incluso cuando se lo estrechaba al pecho al huir de Herodes y lo protegía en su abrazo, incluso cuando corría, anhelante por la aflicción, de puerta en puerta para reencontrarlo en el templo…: estas acciones, que acaecieron una sola vez sobre la tierra y que tuvieron como protagonista del amor y el dolor a una sola mujer Virgen y Madre, serían consideradas de la misma cualidad que las de todas las otras madres. De este modo, en la consecuencialidad geométrica de la mariología protestante, dado que el Hijo en este caso es Dios, este Hijo y esta Madre se encontrarían— por aquella escisión y barrera proclamada insanable en el tiempo— en relación no sólo de distancia sino hasta de repulsión: peor todavía, de aversión, lo cual no sólo es inhumano sino también blasfemo e impío. Aquella que había sido elegida para ser la «más cercana» a Dios de todas las creaturas, en cambio habría sentido más que todas el aplastante peso de la infinita distancia del pecado, que hacía, también de Ella, una «*filia irae*», mientras tenía en su seno y llevaba en brazos a la Fuente de la Gracia. A aquella que, como verdadera Madre, había iniciado con el Verbo hecho carne sus primeras conversaciones sobre la tierra, enseñando a la palabra eterna el camino humilde de la voz, para que resuene en el tiempo: justamente a ella, y en razón de ser Madre de Dios, le sería negado aquello que compete a toda madre por inalienable derecho de maternidad, la «directa comunicación» de amor con el Hijo del cual, día a día, nutría y acompañaba la vida.

Estas simples reflexiones, que son como fundamento de la mariología católica, asombran mucho a los protestantes, para los cuales la teología debe limitarse a las relaciones absolutas del Absoluto y no dar lugar a reflexiones de carácter «personal» y fenomenológico en las relaciones de Dios con el hombre: para ellos toda la inspiración personalistica de la teología católica es un verdadero atentado de lesa divinidad.

Se asienta aquello que escribe de la Madre de Dios Karl Barth, el teólogo más representativo del protestantismo contemporáneo. Él, el célebre «Herr Professor», no refuta a María el título de «Madre de Dios», pero considera que la mariología romano-católica abusa demasiado de él e insiste allí más de lo conveniente (!). Del resto tanto Calvino, como Lutero, han reconocido expresamente el θεοτόκος[1] del concilio de Éfeso (431), seguidos en esto por toda la tradición ortodoxa de la Reforma. Aquel título, según Barth, expresa: 1) que la Encarnación del Verbo no es considerada una creación de la nada, sino que Jesucristo, por medio de su Madre, pertenece realmente al género humano (*nativitas temporalis*); 2) Aquel que María dio a luz era el mismo Hijo de Dios, procedente «*ab aeterno*» del Padre (*nativitas aeterna*). El θεοτόκος exige, de por sí, la admiración de la *duplex nativitas Christi*, y de este modo lo ha entendido también la tradición, como nos asegura el mismo Barth en un breve *excursus*. Se apresura, sin embargo, a denunciar el paso en falso de la Teología católica, que ha hecho del θεοτόκος el «fundamento de una, así llamada, *Mariología* autónoma» (*als Grundlage einer Selbständige sog. Mariologie*), sentencia arbitraria y escollo contra el cual se ha levantado la protesta de la Teología evangélica. Los datos de la revelación no reconocen a la persona de María más que una autonomía solamente relativa, si no se quiere oscurecer la verdad misma de la Revelación y caer, sin duda, en el error dogmático. Sentencia final: «la mariología es una excrecencia (*eine Wucherung*), o bien una formación patológica del pensamiento teológico. Las excrecencias deben ser *cortadas*»[2].

En fin, es claro que cuando Barth carga contra los católicos para proclamar a más no poder la «relatividad» del culto a María, combate en contra de molinos de viento: ¿Qué teólogo puede pensar de otro modo? Pues si el título de «Madre de Dios» tiene un sentido real y tan augusto que no ha sido ni jamás será concedido a ninguna creatura, necesariamente esto «canoniza» la devoción

[1] N. de T.: Madre de Dios.

[2] K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, A. G. Zollikon, Evangelische Verlag, Zürich 1945, t. ½ (III ed.): *De Lehre von Worte Gottes*, Prolegomena, pp. 153 ss.

mariana del catolicismo y el rango de dignidad absolutamente singular que a María compete en la Redención. La dura respuesta de Barth a la Teología católica: «donde María es venerada, donde está vigente toda esta doctrina y la devoción correspondiente, allí no está la Iglesia de Cristo»[3], no sólo traduce una opacidad espiritual que se extiende, finalmente, sobre los fundamentos de la Fe, sino que muestra el vacío y la desolación de una teología que se mutila a sí misma. Que el θεοτόκος pueda tomarse como un «principio cristológico auxiliario» (*ein christologischer Hilfssatz*), es para todos pacífico: ¿Por qué, entonces, el Protestantismo no honra ni celebra ni reza a Aquella que el mismo Dios a honrado, pedido consentimiento y exaltado? La exégesis meticulosa y detallista que Barth hace del κεχαριτωμένη[4] (Lc 1, 28) de la salutación angélica causa en el lector católico más tristeza que indignación, por enfrentarse a una insensibilidad que se muestra negada a los contactos más elementales y sustanciales de la vida espiritual. Para Barth, María es, con san Juan Bautista, el culmen del Antiguo Testamento *y* (¡cursiva de Barth!) el primer ser humano del Nuevo: Ella es simplemente el ser humano en el que se cumple el milagro de la Revelación[5]. ¡Pero basta con Barth! Quise recordarlo como trasfondo negativo de la bien distinta posición de Kierkegaard en sus miradas a la augusta Madre de Dios: y Barth, que en el *Römerbrief* (ed. 1941, p. XIII) se llamará kierkegaardiano, ha hecho muy bien en los últimos escritos en separar su causa de aquella del gran autor danés.

Los textos que Kierkegaard dedica a Nuestra Señora, tanto en las *Obras* como en el *Diario,* son de tal modo numerosos que el traductor ingles de las *Obras*, Walter Lowrie, ha declarado que «sería interesante y edificante hacer una antología de los textos en los cuales Kierkegaard habla de la Santísima Virgen: porque sin duda, ningún protestante fue así cautivado por este tema y quizás ningún católico a apreciado más profundamente la excepcional posición de María»[6]. Es (en cuanto a los autores protestantes) la pura verdad, y este reconocimiento, venido de un pastor protestante con una elevación interior bien distinta a la de Barth, constituye parte de aquella *orientación* realista y católica del pensamiento de Kierkegaard, que acabará por imponerse, una vez que su

[3] K. Barth, *Op. cit*., p. 157.

[4] N. de T.: Llena de gracia.

[5] K. Barth, *Op. cit.*, pp. 153 s.

[6] Cf. *Fear and Trembling*, Princeton U. P. 1945, nota 50, p. 201.

inmensa producción sea directamente conocida en su desarrollo y en sus temas reales.

Quien, como Kierkegaard, había advertido y denunciado el chato nivel al que la Reforma había conducido a los espíritus, aplastando todo generoso arrojo por declararlo superfluo y aún injurioso a la obra de Cristo; quien había sentido, como él, y como poquísimos entre los máximos escritores cristianos de todos los tiempos, la inderogabilidad de un contacto amoroso con Dios para salvarnos de la desesperación de la existencia; quien había observado y descripto la inagotable posibilidad de la mujer, de salvación y de perdición, de «silenciosa entrega» y de necia dispersión…; quien había restablecido en la Cristiandad aburguesada la categoría de lo «extraordinario» en el ámbito religioso y había saludado en los «gloriosos santos» a los únicos de auténtico estilo cristiano…: tal hombre no podía no advertir la posición de absoluto privilegio y la distinción espiritual que compete a la Madre de Dios.

Kierkegaard, sin tanta novela exegética, la llama la «llena de Gracia», la «Virgen pura», la «Virgen fiel», la «Señora», la «Madre de Dios»… Pero más que los títulos que resplandecen bajo su pluma, merece ser señalada la «situación existencial» del todo particular que Kierkegaard atribuye a la divina maternidad de María. Él la aproxima a Abraham, el padre de la fe: la anunciación es para el Nuevo Testamento como el sacrificio de Abraham para el Antiguo— son dos puntos de giro decisivos de la historia humana e indican el extremo límite de entrega al que la creatura, socorrida por la Gracia, pueda ser jamás elevada. A semejanza de Abraham— y antes mucho más que él, como es evidente por la infinita distancia entre los términos en función en ambos casos— María, pronunciando el *fiat* de la Encarnación, hacía de su ser, de su persona, de su vida y especialmente de su íntima situación de mujer… un ofrecimiento incondicionado a Dios capaz de equipararse a la muerte y más todavía.

Mis amigos entendedores de teología protestante me dicen que esta actitud de tierna admiración y compasión de Kierkegaard hacia la Virgen es absolutamente personal y desconocida al protestantismo. Toda la literatura de la *Maria-Dichtung*, inspirada en motivos románticos, está asentada sobre otro plano, y se compara más al «ewige Weiblisches» goethiano que al texto evangélico. En cambio, para Kierkegaard, la luz de la Maternidad divina de María está rodeada de dolor, signada por el desprecio y consagrada al martirio interior por el Hijo a Ella dado por Dios y en torno al cual ve crecer, cada día, la incomprensión, la animosidad y la envidia, que le darán una muerte crudelísima. Y es más que Abraham, por dos motivos: primero, porque— a diferencia del padre de la fe—

su *fiat* la condenaba a la angustia mas ardiente; además, porque cuando su Hijo fue levantado en la Cruz, entre las muecas de sus enemigos que Lo desafiaban a bajarse, ningún Ángel vino a desasirlo y la Madre debió aceptar y asistir con Sus ojos a la muerte desgarradora de su Hijo.

Aquí es donde está, para Kierkegaard, como para las almas verdaderamente cristianas de todos los siglos, la grandeza de la Madre de Dios, capaz de conmover a todo creyente que quiera acercarse a Cristo. No por nada Kierkegaard, en los últimos años, leía transportado a s. Bernardo y a s. Alfonso María de Ligorio, los dos máximos doctores de los dolores y de las glorias de María.

⋆ ⋆ ⋆

Ante todo quiero traer un texto de los primeros años de la actividad literaria de Kierkegaard, y más precisamente, de 1843. Se encuentra en el ensayo pseudónimo *Temor y Temblor*, en el cual Johannes de Silentio indaga en la teología de la fe y celebra en Abraham al «Caballero de la fe»— que sale silencioso al Moria para sacrificar (en obediencia a la orden divina) a su hijo Isaac, sin abrir los labios ni a Sara ni a su siervo Eliezer sobre su doloroso secreto «con Dios». Abraham es llamado «Caballero», en sujeción a Dios, no «héroe de la Fe»: porque el héroe se representa como tal al género humano y «posa»; incluso el héroe trágico, que se sacrifica como afirmación de una individualidad que él encuentra superior. Ha sido este sentimiento mixto de superioridad propia y de compasión por los demás, lo que llevó a Agamenón, Jefté y Bruto al sacrificio de la persona amada.

No así Abraham, ni María: su sacrificio se pone «en la presencia de Dios», de quien proviene la infinidad de su entrega absoluta. No sólo falta el apoyo del género humano y la solidaridad de la compasión de los otros, sino que su acto los pone en una situación diametralmente opuesta, porque los expone al desdén y a la deshonra extrema a que pueden ir al encuentro una padre y una muchacha. El acto que cumplen, de obediencia y de aceptación, es incalificable sobre el plano de la moral general: esto no se justifica si no por su particular relación con Dios en su «singular» cualidad, sobre la cual mantienen el más absoluto secreto— esto significa que, humanamente hablando, todo trabaja para su daño.

Y María esconde su secreto— mucho más grave en sus consecuencias y más decisivo, para la humanidad entera, que aquel de Abraham— a su mismo esposo José, el cual no por María, que conservaba todo guardado en su corazón, como destacará también Kierkegaard, sino por medio del Ángel es instruido sobre todo cuanto, por virtud divina, estaba acaeciendo a su esposa purísima. Hay,

por tanto, no sólo una diferencia cualitativa entre el estadio moral y el religioso, sino que en la misma esfera religiosa hay algunas vocaciones o situaciones absolutamente singulares que tienen valor de principio: así aquella de Abraham en el Antiguo Pacto como, y más todavía, ésta de María que abre el Nuevo con su *Ecce Ancilla Domini*.[7]

Estas y similares consideraciones trae Kierkegaard inmediatamente desde el texto sagrado, y puede traerlas con él todo cristiano que sepa leer con fe el cap. 22 del Génesis y el cap. 1 del Evangelio de San Lucas. Y ésta es la digresión mariana de *Temor y Temblor*.

> ¿Quién jamás en el mundo fue grande como la Llena de Gracia[8], la Madre de Dios, la Virgen María? Y sin embargo, ¿de qué modo se habla de esto? Su grandeza no viene del hecho de ser la Bendita entre las mujeres. Ya que, si no se diese este caso extraño en el que aquellos que escuchan sean capaces de pensar tan inhumanamente como los que escriben[9], entonces ciertamente cualquier joven podría preguntarse: «¿por qué no fui yo también hecha la llena de gracia?». Y, si no se debiese agregar otra cosa, no rechazaría como algo estúpido semejante pregunta; ya que, en materia de favores, considerando el caso en abstracto, todo hombre tiene los mismos derechos. Por el contrario, son olvidados el sufrimiento, la angustia, la paradoja. Mi pensamiento es puro como el de cualquier otro; y quien está en condiciones de pensar cosas así, tendrá también un pensamiento así puro, de otro modo se espera, sin duda, incluso la cosa más tremenda. Porque aquel

[7] N. de T.: He aquí la esclava del Señor.

[8] El original dice: «…son hun benaadede Quinde» = lect.: "…como aquella Mujer plenigraciada", donde el participio pasado «benaadede» corresponde al κεχαριτομένη del Evangelio.

[9] N. de T.: Aquí se hace referencia a algunos escritores que, «inhumanamente», dicen que la grandeza de María está en ser bendita entre las mujeres; pero sin poseer un grado superior de perfección, de gracia. Están también los que escuchan y entienden, también inhumanamente, este error. La prueba de que lo que entienden estos es un error, es que si así fuese -y no se debiese añadir otra perfección especial- cualquier joven podría pedir ser la llena de gracia, teniendo todas los mismos derechos por ser iguales en perfección. Cosa que nadie hace… Además, es un error, pues se estaría olvidando el sufrimiento único de María que no haría de esta vocación una Bendición entre todas las mujeres, sino todo lo contrario; salvo que Ella sea La llena de Gracia, Bendita entre las mujeres, y, entonces sí, la madre dolorosa.

> que haya suscitado una vez estas imágenes, no podrá ya deshacerse de ellas; y si peca contra ellas, entonces, con tranquila ira, se tomarán una venganza más tremenda que el estruendo de diez críticos. Ciertamente María envía al Niño al mundo de modo milagroso; pero la cosa todavía acaece en Ella al modo de las otras mujeres[10], y aquello fue un tiempo de servicialidad, pero no fue enteramente un espíritu servil, que la hubiese llevado a las otras doncellas de Israel para decirles: «no despreciéis a María, que lo que en Ella se cumple es una cosa extraordinaria». En cambio, el Ángel se llega sólo a María y nadie La podría comprender. ¿Que mujer más injuriada que María: y no es verdad que Aquel a quien Dios bendice, Le maldice en el mismo respiro? Esta es la interpretación espiritual de la situación de María. Ella no es, del todo,— me repugna el decirlo, pero todavía más el pensar en el aturdimiento y la coquetería de cuantos la han interpretado de este modo— una gran Dama que comienza a aparentar para entretenerse con un Dios Niño. Sin embargo, cuando María dice: «He aquí la Esclava del Señor» (Lc 1, 38), Ella es grande, y no debería ser difícil explicar como ha venido a ser Madre de Dios. María no necesita de lágrimas: porque Ella no era una heroína, ni El un héroe. Pero ambos vienen a ser todavía más grandes que los héroes, no con huir de los sufrimientos, las penas y la paradoja, sino por medio de ellos[11].

★★★

Hay una confrontación inesperada de la actitud de María en la Anunciación en un discurso de 1850: *La pecadora*[12], que es un conmovedor comentario a Lc 7, 37. Kierkegaard hace allí un elogio de la profunda religiosidad que la mujer esconde en sí misma, con su actitud de silencio, en la cual descubre el magisterio que corresponde a la mujer. Enunciada la tesis, y para iluminar la conversión de la pecadora, sube repentinamente y con un rápido giro a Aquella que es totalmente santa.

---

[10] Kierkegaard solamente quiere decir, y lo prueba el contexto de las otras citas, que la Virgen llevó a su Hijo divino en su seno por el tiempo naturalmente establecido, esto es, que su Maternidad se hace a todos evidente, y antes que todos a San José, como dice el Evangelio (Mc 1, 18).

[11] *Temor y Temblor*, in «Samlede Vaerker», II ed., Copenhagen 1921, t. III, 128 s.

[12] Se puede ver la trad. it: *Pensieri che feriscono alle spalle*, E.M.P., Padova 1982, 154 ss.

> Nadie que sepa que la religiosidad es, por su naturaleza, femineidad, se maravillará de que una mujer sea tomada como maestra y como modelo de la vida de piedad. Ya que, si bien la mujer en la Iglesia debe callar (I Cor 14, 34) y, por tanto, no puede enseñar: pues bien, precisamente este callar «delante de Dios» pertenece propiamente a la esencia de la verdadera religiosidad. Esto, pues, debes poder aprenderlo de la «mujer». Una mujer, por tanto, enseña también la fe humilde en las consideraciones de lo extraordinario; aquella Fe humilde que no cuestiona, incrédula y dubitante: «¿Por qué?», «¿Con que objeto?», «¿Cómo será esto posible?», sino que cree humildemente y, como María, dice: «He aquí la Esclava del Señor». Ella lo «dice»: mas si aquí consideras atentamente un poco, este decirlo es un callar. ¡De una mujer aprendes el verdadero modo de oír la palabra! de María, la cual, aunque no comprendiera las palabras que le habían sido dichas, igual las conservaba en su corazón (Lc 2, 19). Pues María no exigía primero comprender, sino que, en silencio, guardaba las palabras en el lugar exacto: porque este es el lugar exacto, es decir, cuando la palabra, la buena semilla, es conservada «en un corazón bueno y perfecto…» (Lc 8, 15). De una mujer aprendes el dolor calmo, profundo y religioso que calla en la presencia de Dios: de María. Porque, ciertamente, como había sido predicho, «Su corazón fue traspasado por una espada» (Lc 2, 35): pero Ella no desesperó, ni al oír la profecía ni cuando sucedió lo anunciado:— de una mujer aprendes la preocupación por la única cosa necesaria, de María, hermana de Lázaro, que, silenciosa, se estaba a los pies de Cristo con la elección de su corazón: la «única cosa necesaria» (Lc 10, 42). De este modo también de una mujer tu podrás aprender el verdadero dolor de tu pecado, de la pecadora…[13].

Pero ya en una nota del admirable *Libro sobre Adler*, dejado inédito, la Madre de Dios es presentada como modelo del sufrimiento, de la fe: «la necesaria lentitud es también una cruz que el elegido debe llevar con fe y humildad. Cuando el Ángel anunció a María que habría de dar a luz a un niño por obra del Espíritu Santo (Lc 1, 31), he ahí que ahora todo esto era ciertamente un milagro —pero, ¿por qué este niño debía emplear nueve meses como los otros

[13] S. V., t. XII, pp. 295 s. En esta misma época (1850), en su mejor trabajo cristológico, que es el *Ejercicio del Cristianismo*, María es presentada en la más íntima participación con la Pasión de Cristo, como la «Virgen despreciada» (*Indövelse i Christendom*, P. I, § II; trad. it. di C. Fabro, Roma 1971, p. 102. Cf. también pp. 99, 162, 196, 226, 232 e 276).

niños? ¿Por qué no podía suceder inmediatamente?— ya que Ella bien había entendido y comprendido su situación y que el nacimiento de Jesús era un milagro. En efecto, no podemos dividir a María en dos naturalezas: una mujer terrestre y de sentimientos terrenos, para la cual es del todo regular que la gestación dure nueve meses; y la María creyente, la cual, en humildad, comprende que este nacimiento es un milagro. No, María comprende que se trataba de un milagro. ¿Por qué entonces la gestación debía seguir, en cierto modo, el orden de la naturaleza? Ciertamente, aquí está el centro de la cuestión. La cosa extraordinaria hace perder la cabeza, por una impaciencia neurasténica que no consigue concertarse con la fe y la humildad. Sólo la humildad puede soportar que el milagro exija su tiempo, como ha hecho María. ¿Acaso María, después de haber recibido el anuncio, no continuó siendo la misma mujer, humilde y tranquila? ¿Acaso se puso a preguntar que tiempo era, cuando había finalizado el mes— por temor a que debiese volver atrás?»[14].

⋆ ⋆ ⋆

También en el *Diario* corren los mismos pensamientos y confirman que la dialéctica de las *Obras* pseudónimas y las aladas peroraciones de los *Discursos edificantes* eran, en primer lugar, visiones del verdadero autor en su reflexión y meditación personal. Aquí hay una indicación sumaria de las "flores marianas" de que está lleno el *Diario* de Kierkegaard.

> María es la «Madre de Dios» (I A 172) y la «Virgen pura de que nació Cristo» (I A 190), la única «Virgen-Madre» a quien rinden homenaje y confirmación indirecta las falsas mitologías similares (I A 232), porque solamente María Virgen ha concebido cubierta con la sombra del Espíritu Santo (II A 31). María es el ejemplo del silencio religioso que conserva los secretos de Dios (I A 68), incluso ante su esposo San José (VIII A 338); sobre todo María es el ejemplo de la fortaleza en el dolor, cuando Le es anunciado que Su alma será traspasada por una espada (X^2 A 64; X^4 A 572): se proclama «feliz» ante el anuncio del Ángel, no obstante saber que va al encuentro de los desprecios más ardientes (X^3 A 57); en la Anunciación María da el ejemplo de la «libertad» que se abandona incondicionadamente a Dios (X^4 A 454) y por eso en el catolicismo ella viene inmediatamente después de Jesús como «mediadora» y «modelo» (X^4 A 521). Honra a la Virgen Ma-

[14] *Bog om Adler*: *Papirer 1846-47*, VII^2 B 235, pp. 63 s.; tr. it. di C. Fabro, Padova 1976.

> ría que, aceptando convertirse en la Madre de Dios, sabe llevar una vida de escarnios y exponerse a todo sufrimiento y se profesa todavía «humilde esclava del Señor» (XI[1] A 40). Modelo, sobre todo, es María, de la fe: la «espada» preanunciada por el anciano Simeón no se entiende solamente del dolor a la vista de la muerte del Hijo, sino también de las «pruebas» de su fe, a la vista de tanto suplicio del Hijo de Dios (XI[1] A 45). Ella es, sobre todo, el «escándalo» de los judíos, como Jesús, porque el «nacimiento virginal» de Cristo va contra toda la concepción judaica de la raza: en efecto, Cristo es verdaderamente de la estirpe de David porque nace de María, pero, junto a esto, no lo es, porque nace de una «Virgen», que, para el hebraísmo es como negar todo el Antiguo Testamento y quitarle la fuerza (XI[1] A 184). María es modelo en el «buscar a Cristo» y además es el modelo más insigne de lo «Extraordinario»: nunca termina de agradecer a Dios por la gracia que le había hecho, y al fin se encuentra expuesta a todos los sufrimientos e incomprensiones, incluso de parte de su esposo (IX A 12). Por esto, mientras el protestantismo ha puesto sobre el trono a la mujer terrena (XI[1] A 141), han hecho bien los católicos en rogar a la Virgen Madre de Dios (I A 172)[15].

El texto que sigue es de 1852 y trae expresamente el título: *La Anunciación de María.* El alma católica, al sentir este tema, corre inmediatamente con la fantasía a alguna de aquellas míticas composiciones de nuestros pintores del *trecento* y el *quattrocento.* También Kierkegaard —este poeta de ideales cristianos, perdido en la estepa helada del protestantismo— debía sentir el irradiante fulgor de la luz espiritual que se expande sobre aquellos lienzos.

> *Tema: El Ángel encontró a aquella que aquí buscaba,*
> *porque María encontró a aquel que aquí buscaba.*
>
> Ciertamente Ella era la elegida, y estaba decidido que fuese Ella. Pero allí hay también un momento de libertad, el momento de la aceptación, por el cual se manifiesta que es la persona que aquí se busca. Si el Ángel no la hubiese encontrado cual la encontró, Ella, pese a todo, no habría sido aquella que aquí buscaba.

[15] S. KIERKEGAARD, *Diario*, a cura de C. Fabro, III ed., Morcelliana, Brescia 1980-83, 12 vol.

> María dijo: «yo soy la Esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra» (Lc 1, 38).
>
> Estamos tan habituados a oír estas palabras que fácilmente se nos escapa el significado, y hasta nos engañamos diciendo que, en el mismo caso, habríamos respondido de la misma manera.
>
> Consideremos que María, de modo mucho más natural, habría podido responder: ¡ay de mí! Esta reflexión es para nosotros mas útil si nos detenemos un poco, por ejemplo, sobre el pensamiento de que, una vez que el Ángel hubo hablado a María, toda la creación, por así decirlo habrá gritado a María: «¡Por amor de Dios, consiente! ¡apúrate a decir que sí!».
>
> Ella, pues, habría podido (sí, habría podido, como hizo Sara: Gn 18, 10) sonreír, porque aquí no había menos razones para hacerlo: y si Ella no hubiese podido sonreír, habría podido sentirse deshonrada por aquel apelativo y repudiarlo.
>
> María habría podido responder: «Esta es una tarea demasiado alta para mí: no puedo, excúsame; está por encima de mis fuerzas…». Evidentemente, también el Ángel era de aquel parecer de que la Maternidad divina esté por encima de sus fuerzas. Por esta razón, vendrán las fuerzas del Espíritu Santo a cubrirla con su sombra— Sí, está bien: pero precisamente el confiar, de tal modo, para volverse una nada, no más que un instrumento, he aquí lo que supera, creo, las fuerzas de un hombre, aunque no el esfuerzo extremo y supremo de las últimas fuerzas propias (X^4 A 454).

⋆ ⋆ ⋆

Un lector cristiano no requiere mucho esfuerzo para advertir un eco de las piadosas y ardientes expansiones de un s. Agustín y de un s. Bernardo: «Responde iam Virgo sacra: vitam quid tricas mundo? Assensum tuum Angelus praestolatur; inde est quod nuntius iste moratur»[16], dice s. Agustín. Y s. Bernardo, desarrollando el mismo pensamiento: «Expectat Angelus responsum: tempus est ut revertatur ad Deum qui misit illum…: in suo brevi responso

[16] S. Agustín, *Sermo* 120, 4; «In Natali Domini»; *PL* 39, col. 1986. (N. de T.: Responde ya, sagrada Virgen: ¿Por qué retrasas la vida al mundo? El ángel espera tu consentimiento; pues por esto se demora este mensajero).

sumus reficiendi, ut ad vitam revocemur… Da, Virgo, responsum festinanter. O Domina, responde verbum quod terra, quod inferi (i Patriarchi del Limbo), quod expectant et superi»[1718].

Estamos, por tanto, en las antípodas no sólo del protestantismo teológico sino también del romanticismo que, con todo, no había permanecido insensible al encanto de la «bendita entre las mujeres»: un encanto, empero, vacio y meramente estético. Valga para todo un texto de la célebre *Filosofía del arte* de Schelling (Jena 1802- 1804-5). Después de haber hablado de Cristo como «símbolo de la Encarnación eterna de Dios en el finito» (*als Symbol der ewigen Menschenwerdung Gottes im Endlichen*), expresión que puede muy bien recapitular también el núcleo de la *Filosofía de la religión* de Hegel, Schelling pasa a hablar de la Madre de Dios. María es un símbolo puro, el símbolo de la femineidad y de la belleza a que dirigen su preferencia los tiempos modernos. He aquí: «Igual característica de sufrimiento y sumisión (como en Cristo) se expresa en la imagen de la Madre de Dios. También ella, por lo menos cuando no se la considera según las ideas de la Iglesia, y más bien cuando la queremos considerar según una necesidad interior, no tiene más que un significado simbólico. Es el símbolo de la Naturaleza universal, o bien del principio materno de todas las cosas, el cual florece de la eterna virginidad. Sólo que en la mitología del Cristianismo esta imagen no tiene posteriormente relación alguna a la materia (de aquí la ausencia [en el Cristianismo] de un significado simbólico) y solamente ha conservado su significado moral. María indica, como prototipo (*als Urbild*), el carácter de la femineidad, característica de todo el Cristianismo. El carácter predominante de la antigüedad era el sublime, la masculinidad; lo de los tiempos modernos es la belleza, la femineidad»[19].

---

[17] S. Bernardo, *De laudibus Virginis Matris*, *Homiliae super «Missus»*, Hom. 4, 8; *PL* 183, col. 83. (N. de T.: Mira que el Ángel aguarda tu respuesta, porque ya es tiempo que se vuelva al Señor que lo envió... mas por tu breve respuesta seremos ahora restablecidos para ser llamados de nuevo a la vida... Da, Virgen pronto tu respuesta, Oh Señora, responde la palabra que aguardan la tierra, el infierno (los patriarcas del Limbo) y las alturas).

[18] Kierkegaard tenía en su biblioteca tanto las obras de San Agustín (en la ed. *dei Maurini*), como las de San Bernardo, pero es muy probable que los textos por mí citados los haya leído en las *Glorias de María* de s. Alfonso María de Ligorio, el cual leyó en el mismo año 1850 usando una traducción alemana.

[19] Schelling, *Philosophie der Kunst*, § 42; s. w. Abt. I, Bd. 5, p. 433.

Para un espíritu eminentemente poético como el de Kierkegaard, la tentación de un semejante esteticismo panteísta debía, o habría podido ser, muy grande: es, en cambio, nula. María es antes el «prototipo» de lo «Extraordinario», y su *fiat*, que el mismo Dios aguarda para cumplir la Encarnación y salvar al hombre, un *fiat* plenamente voluntario y libre en al aceptación de la maternidad divina, hace de María el modelo para todo cristiano en la aceptación de la divina voluntad y en su cumplimiento. Con esto Kierkegaard renunciaba y denunciaba el núcleo central de la teología protestante de la gracia y aceptaba, quizás sin poseer plena conciencia de ello, la esencia de la doctrina católica de la imitación de Cristo.

Traducción: Sem. Juan Manuel Rossi
San Rafael (Argentina)

SOBRE LA ESENCIA DEL TESTIMONIO CRISTIANO

P. Dr. Cornelio Fabro

El testimonio se relaciona tanto con la verdad como con la libertad, y vive de la dialéctica entre ambos, siempre y cuando ninguno de los dos términos absorba al otro y lo resuelva completamente en sí: ni la verdad se resuelve en la libertad, como quiere el pensamiento moderno; ni la libertad se resuelve en el testimonio, como pretende el irracionalismo contemporáneo -teológico y filosófico, político y religioso- con la desarticulada orquestación del disenso[1](*constestazione*).

[1] N. de T.: Esta palabra traduce aquí el italiano *contestazione*, utilizada según su segunda acepción de *atteggiamento di opposizione, di critica a persone, istituzioni, strutture economiche e culturali* (actitud de oposición, de crítica a personas, instituciones, estructuras económicas y culturales). En castellano, la palabra *contestación* tiene también este sentido, como se indica en la tercera acepción del *Diccionario esencial de la lengua*, de la Real Academia Española (Espasa Calpe, Madrid 2006), «polémica, oposición o protesta, a veces violenta, contra lo establecido». Manuel Seco, en su *Diccionario de dudas y dificultades de la lengua española* (Espasa Calpe, Madrid 1987), explica del verbo *contestar* que «la Academia acoge también la acepción transitiva, de origen francés, de «adoptar actitud polémica, a veces de oposición o protesta violenta» (contra algo establecido): *la autoridad paterna es contestada por los hijos*. De este uso de *contestar* derivan también una nueva acepción de *contestación* («acción de contestar» en el sentido expresado) y el adjetivo *contestatario*». Sin embargo, en nuestro lenguaje coloquial, la palabra ha perdido, en parte, este significado preciso, por lo que muchas veces se han utilizado, para la traducción, sinónimos que representen mejor esta actitud de responder oponiéndose, tales como disenso, divergencia, oposición o protesta. El mismo criterio se usó para la traducción del verbo *contestare*, pero no así en el caso de *contestatore*, que se he convertido siempre en *contestatario*, aunque también podría haberse usado el vocablo español *contestón*, que la Real Academia atribuye al «que replica, por sistema, de malos modos, a superiores o mayores»; definición esta que tiene la virtud de señalar las tres principales cualidades del *contestón* o *contestatario*, es decir, su acción de replicar, oponerse o contestar; su sistematización en este comportamiento; y la reiteración de su ataque a los mayores, a lo establecido, a lo que debería ser aceptado. Todas estas características hay que tenerlas bien presentes a la hora de leer el artículo, ya que todo él gira en torno a esta actitud como oposición a las normas y estructuras establecidas no según la verdad y como fundamento del testimonio verdadero de la libertad personal.

Debemos reconocer que el testimonio -y, como él, la oposición- no es un descubrimiento de nuestro tiempo, sino que está ínsito en el humano espíritu; mana de su esencia, que es una síntesis de finito y de Infinito, de visible y de Invisible, de tiempo y eternidad, de libertad y necesidad, de autoridad y libertad... Síntesis, entonces, de opuestos, no en feliz armonía, sino en dinamismo, es decir, en perpetuo movimiento, y no de cualquier modo, sino buscando autenticar, en él, su propio espíritu y la misma verdad. En este oscilar y dramático extenderse de la opsición (*constestazione*), el hombre busca la verdad para salvar su libertad, y lucha con la libertad para defender su verdad, para «testimoniar» la verdad. Para el hombre, entonces, como sujeto responsable, el testimonio u oposición es la ligazón o nexo constituyente del plexo operante de verdad y libertad, el acto de la tensión entre ambas, que no puede ya reposar en un equilibrio, porque nuevas realidades y sucesos acosan sin descanso a las puertas de la conciencia. Para el hombre, entonces, la verdad no puede absorber la libertad, como pensaban los griegos; ni la libertad puede asumir en sí la verdad, como pretende el pensamiento moderno: unos y otros quitan el «intervalo» o diferencia entre la forma y el contenido, entre el contenido y el acto, esfumándose en mera apariencia la tensión del hombre anhelante e itinerante. El testimonio viene a ser un hecho meramente transitorio e instrumental, cediendo su lugar al sistema cerrado, al orden establecido e irrompible: dicho en pocas palabras, un comportamiento bruto y alborotado y no, como debe ser, la situación originaria del espíritu, el actuarse de su exigencia, vigilante e insomne, de vivir la verdad en la libertad y la libertad en la verdad. ¿De vivir, entonces, la verdad de la libertad y la libertad de la verdad? Ciertamente; verdad y libertad son dos exigencias convergentes para el espíritu finito, dos exigencias esencialmente complementarias: son las dos alas que nos permiten alzarnos en vuelo desde el gris informe de la posibilidad hasta la concreción de la realidad a la que se vuelve la verdad. Y el vínculo que estrecha y autentica la verdad en la libertad y la libertad en la verdad es el testimonio.

★ ★ ★

Hoy el mundo se agita en su oposición polémica a todos los niveles de la vida, privada y pública: en la familia, en la escuela, en la política partidaria y en el interior de cada uno de los mismos partidos, e incluso dentro de la Iglesia. Puede decirse que este disenso(*constestazione*) ha sido considerado un «signo de los tiempos»: hoy se propaga desde abajo. Se debe decir tam-

bién, y reconocer, que si el disenso (*constestazione*) ha provocado trastornos a derecha, en la región de los bien pensantes; también ha embriagado a izquierda, en las franjas marginales de los agitados teóricos de la anarquía permanente. De aquí ha brotado el clima de incertidumbre y de presión continua que ha vuelto tímida a la autoridad, en la misma medida en que se hizo arrogante lo inferior, en su puja por «imponerse», según la expresión eficaz de Kierkegaard: «Así la mansedumbre ocupa el sitio del rigor, porque no se tenía el coraje para gobernar y se repugnaba el ser gobernado: aquellos que debían gobernar se hicieron cobardes, y los que debían obedecer, insolentes. Así, con la mansedumbre, el cristianismo ha sido abolido de la Cristiandad. Circulaba ahora en ella a escondidas, sin autoridad, cubiertos con paños remendados y casi harapientos; no se sabe si corresponde o no quitarnos el sombrero delante de él o si debe él inclinarse ante nosotros, o sea, si somos nosotros los que tenemos necesidad de su compasión o él de la nuestra»[2]. Así, todo diagnóstico parece dejar libre el terreno para la confusión permanente. Pero, ¿ha sido alguna vez probado este diagnóstico? ¿Se ha buscado alguna vez levantar, etapa por etapa, el camino del espíritu, sobre todo desde la época moderna hasta nuestros días, la cual nos ha transportado a la desintegración actual de valores, es decir -para ser más precisos-, al vuelco de perspectiva, completamente desconocido a las épocas precedentes, que no es sino darle la preeminencia de fundamentación a la posibilidad sobre la realidad, o a la nada sobre el ser, que es la preeminencia de la libertad sin ley sobre la verdad?

Cualquier terapia se hace imposible sin un diagnóstico: sería una imprudente aventura e incluso, cuando se pusiesen en juego los destinos supremos, una traición de carácter delictivo. Desgraciadamente, hay que confesarlo, mientras abundan los terapeutas sobre todos los terrenos de la ética, la política, la religión... se hacen cada vez más extraños quienes hagan un diagnóstico radical: si no totalmente desaparecidos, al menos parecen eclipsados por el clamor de los primeros. Casi tienen miedo de hacer un mal papel, y, por temor de no ser escuchados y acreditados, renuncian a un au-

[2] S. Kierkegaard, *Ejercicio del Cristianismo*, n. III, § 5. Trad. it. de C. Fabro, Roma 1971, 284. (N. de T.: Las traducciones al español que forman parte del texto, en las que no se aclara con una nota de traducción, son todas desde la versión italiana del P. Fabro).

téntica oposición (*constestazione*), que no es sino el testimonio de la verdad, liberando así el paso a los aventureros, a los reformadores de humo que son los falsos contestatarios (*constestatori*) y los testigos de la mismísima nada: los disidentes, en última instancia, de la libertad sin verdad. No hay disenso sin testimonio, porque aquello es obra de la libertad y no del capricho, y el testimonio es el «cumplimiento» (*Erfüllung*) que la verdad salvífica espera y reclama del hombre: es el precio que debe pagar para que la libertad sea suya. Pero el hombre es, precisamente, aquel enigma que se obtiene como la síntesis, en movimiento y jamás completa, de finito e Infinito: puede aspirar al Infinito, con el riesgo de la elección absoluta del Absoluto, así como puede encerrarse en el finito y elegir la nada de las solicitaciones efímeras de la existencia. Nuestra tesis es, por tanto, bien precisa: 1) el testimonio auténtico tiene por objeto y fundamento únicamente a la verdad; 2) la auténtica oposición (*constestazione*) tiene por objeto la libertad en acto, y por consiguiente, la persona, como núcleo de responsabilidad; 3) el testimonio auténtico en el cristianismo es una autenticación de vida, y más todavía, es el sacrificio de la vida misma, el testimonio del martirio como participación de la muerte de Cristo.

Y es éste el mensaje del cristianismo: la liberación para la libertad, la verdad no simplemente contemplada sino existente, venida por nosotros a la tierra, la cual es Cristo, la Palabra de Dios hecha carne, Vida, Muerte y Resurrección para la salvación del hombre – hecha, por lo mismo, cuestionamiento existencial, radical: ¿crees tú? ¿me amas? ¿quieres venir a mi derecha? La respuesta es la aceptación o el rechazo, el testimonio o la disconformidad. Como la verdad y la libertad, también el testimonio alcanza su significado radical en la verdad que salva, y su instancia radical en el *testimonium sanguinis*[3], cuya efusión es declarada en el Nuevo Testamento... *melius loquentem quam Abel*[4] (Heb 12, 24). Al mundo griego, en el milenio entero de su desarrollo, le faltó la libertad porque no podía alcanzar la verdad y le faltó la verdad porque no conocía la libertad: se refugió en la verdad de las esencias, que son el mundo de lo posible e indiferente, sin alcanzar el ser, que es el fundamento que trae la existencia. No había, por eso, lugar para la oposición(*constestazione*) radical de la libertad, porque faltaba la verdad ra-

[3] N. de T.: Testimonio de la sangre.

[4] N. de T.: … más elocuente que la de Abel.

dical de la realidad: la creación radical que alcanza el ser mismo y lo desliga definitivamente de las cadenas de la necesidad y de la nada, mediante un acto de libertad radical. Esto no ha arribado sino con el cristianismo, como reconocía ampliamente incluso Hegel, a pesar -como diremos- de encontrarse en el contexto ambiguo del subjetivismo moderno: «De ninguna idea se dice así universalmente que es indeterminada, con múltiples sentidos y adaptaciones, y por eso sujeta realmente a los mayores equívocos, como de la idea de libertad; y ninguna es tan corrientemente usada y con tan poca conciencia. Debido a que el espíritu libre es el espíritu real, los malentendidos en torno a él tienen consecuencias prácticas tanto más grandes, en cuanto que, cuando los individuos y los pueblos han concebido una vez en sus mentes el concepto abstracto de la libertad subsistente por sí, ninguna otra cosa puede ya alcanzar una fuerza de tal modo indomable; justamente porque la libertad es la esencia propia del espíritu y, por esto, su misma realidad. Partes enteras del mundo, África y Oriente, no han tenido jamás esta idea, y todavía no la tienen: los griegos y romanos, Paltón y Aristóteles, e incluso los estoicos, carecieron de ella: sabían ellos, en cambio, que el hombre es realmente libre mediante su nacimiento (como ciudadano ateniense, espartano, etc.), o mediante la fuerza del carácter y la cultura, mediante la filosofía (el esclavo, incluso como esclavo y entre cadenas, es libre). Esta idea ha venido al mundo mediante el cristianismo, según el cual el individuo, como tal, tiene valor infinito, y siendo objeto e intención del amor de Dios, está destinado a tener relación absoluta con Dios como espíritu, y que este espíritu viva en él: por lo cual el hombre está destinado en sí a la suma libertad». (*Enz. der philos. Wiss.*, § 482[5]).

Pero Hegel realiza el movimiento inverso: en vez de trascender el logos filosófico en la libertad del testimonio, relaciona la libertad a la conformidad con la Idea absoluta que absorbe al individuo y le quita el compromiso y el riesgo del testimonio. Escribe, en efecto, Hegel: «Libre es el sujeto no inmediatamente, es puesto como libre en la Idea, y, más aún, es libre sólo relativamente, o más bien, la libertad del sujeto respecto de su naturaleza esencial es todavía más que solamente una exigencia (*nur als geforderte*), tanto que ella no se separa de su naturaleza universal. Él (sujeto) no debe

[5] Cf. también: G. Hegel, *Historia de la filosofía*, ed. Michelet, Berlín 1840, t. I, 63; *La razón en la historia*, ed. Lasson, Lipsia, 39.

permanecer en un límite (*Grenze*), mediante el cual sería separado de esto en que tiene su esencia (ser) afirmativa, debido a que en esto consiste la no impedida continuidad del sujeto con su objeto. Esta continuidad debe ser una determinación común en el sujeto y en el objeto». Y esto se aplica también a Dios que es considerado libre solamente como Concepto absoluto, que es la perfecta y libre personalidad (*die freie volkommene Persönlichkeit*), solamente como espíritu absoluto (*absoluter Geist*), que para Hegel es la Idea absoluta[6].

Es ciertamente el pensamiento lo que da la última instancia para la libertad y debería, por esto, fundamentar la oposición (*constestazione*): «El pensamiento da, por tanto, a la autoconciencia, la relación absoluta con la libertad»[7]. Tenía entonces Kierkegaard centrado perfectamente el problema cuando había sostenido que el hegelianismo -y en general, toda filosofía del *cogito* puro y del *velle* puro (las dos formas, efectivamente, equivalen entre sí)- carece de la ética[8] y se precipita en la estética, esto es, en el disiparse infinito del fenómeno que es la nada.

«Testimoniar», como casi todos los términos fundamentales de la vida del espíritu (*res, causa, affirmatio et negatio, ratio et judicium*…), viene de la esfera jurídica. La raíz latina es *testis-testor*, correspondiente al griego μάρτυς, μαρτυρεῖν, de donde deriva μαρτύριον, *martyrium*, que es la forma auténtica por excelencia -como veremos- del testimonio-protesta en la vida del espíritu según la concepción cristiana. En la esfera jurídica el testimonio es la contraposición de un hecho a un hecho, con el fin de que pueda el juez establecer la verdad ocurrida y proceda (en base a las leyes) al juicio de condena o absolución[9]. El testimonio, aquí, está, sobre todo, fundado en la experiencia del hecho, aducida en el juicio por el testigo.

---

6 G. Hegel, *Lecciones acerca de la filosofía de la religión*, Lasson I, 259.

7 «Das Denken gibt somit dem Selbstbewusstsein das absolute Verhältnis der Freiheit» (Hegel, *Op. cit.*, Lasson I, 298).

8 Cf. *Diario* VII A 153, 182. Trad. it. de C. Fabro, III ed., Morcelliana, Brescia 1982, n. 1249 y 1267, t. 3, 231-241 ss.

9 «Es (μαρτύριον) bezeichnet das objektive Zeugnis, den Beweis, der zur Bestätigung der Richtigkeit einer Aussage, zum Beweis einer Tatsache beigebracht werden kann

Pero hay también un testimonio, y ciertamente también una protesta, como manifestación de los puntos de vista (*Ansichten*), es decir, una verdad de la cual el sujeto está convencido, sea cual sea. Esta convicción es capital para la fe y actúa, a su modo, una cierta forma de inmanencia, a todos los niveles que puede tener la fe en la vida espiritual: y es fe en los propios principios, en la política, en el arte, en la moral, en la ciencia, en la religión. No faltan en el pensamiento moderno ejemplos paradigmáticos: el *Belief*[10] de Hume, el menos conocido *Glaube*[11] immediato de Jacobi, y los más famosos *vernünftiger Glaube*[12] de Kant y *philosophischer Glaube*[13] de Jaspers[14].

El sentido bíblico abraza las dos acepciones de testimonio, o sea, tanto la convicción o atestación del hecho, cuanto la convicción que se hace testimonio por la defensa de la verdad; en la Sagrada Escritura se trata del testimonio absoluto como perteneciente a la verdad absoluta, que es la verdad divina. La verdad divina es aquella que está manifestada en la divina revelación, la cual se presenta en la historia, esto es, en el tiempo humano, pero no a modo del tiempo humano, vale decir, en el ámbito de la historia divina de salvación (*Heilgeschichte*). Debe ser bien claro, incluso si la observación parece superflua, que cada discurso radical sobre la protesta (*constestazione*), debe desenvolverse sobre el plano real y no sobre el puramente formal de la abstracta libertad de pensamiento, lo cual significa que debe alcanzar la esfera existencial de la salvación. Esta salvación en el período de historia actual se funda sobre la Palabra o Verbo de Dios hecho hombre, o sea, sobre la Paradoja -como la ha llamado Kierkegaard- de Dios, el Eterno, que ha entrado en el mundo y se ha comprometido -si puede bien decirse- con el destino del hombre. Entonces, mientras el acto libre de la creación es o puede ser del todo comprensible *post factum*, el acto libre de la Encarnación viene a ser,

– sei es nun der bestätigende Ausspruch eines Dritten, etwa eines Dichter (dieser Gebrauch ist sehr häufig), oder ein tatsächlicher Vorgang, oder eine Sache, die als Beweisstück dient» (KITTEL, *Diccionario de Teología*, s.v., Bd. IV, 489, 19 ss.).

[10] N. de T.: Creencia.

[11] N. de T.: Fe.

[12] N. de T.: Fe racional.

[13] N. de T.: Fe filosófica.

[14] Cf. C. FABRO, *El sentido filosófico de la fe*, en *El problema de la filosofía hoy*, a cura de E. Castelli, Milán 1953, 181 ss.

en cambio, todavía más imcomprensible justamente *post factum*. Tanto más, parece, si se mira al éxito histórico efectivo de este mensaje que, a primera vista, no pudo aparecer para la mente humana más que desilusionante y casi un continuo fracaso a los mismos ojos de Cristo: «Cuando venga el Hijo del hombre, ¿encontrará aún fe sobre la tierra?» (Lc 18, 8).

La tesis, por tanto, suena así: sólo en el ámbito de la fe y verdad divinas se actúa y se debe actuar la oposición (*constestazione*)radical en el sentido de testimonio absoluto del Absoluto. Kierkegaard, en oposición radical con todo historicismo filosófico y teológico, la ha llamado «contemporaneidad» (*Samtidighed*)[15], un término luminoso para indicar la participación total de espíritu a espíritu. La contemporaneidad con Cristo forma el objeto abrumante de todas las meditaciones de Kierkegaard, sobre todo a partir de *Ejercicio del cristianismo* (1850) hasta su muerte: «Volverse cristianos es volverse contemporáneos de Cristo... En relación al Absoluto no hay más que un solo tiempo: el presente; para aquel que no es contemporáneo con el Absoluto, el Absoluto no existe del todo»[16]. La contemporaneidad con Cristo corresponde al concepto bíblico de «conformidad con Cristo», de imitación de Cristo, en un confluir de libertad y gracia, de Ley y Gracia, de Cristo como Modelo y Cristo como Gracia. Es esta contemporaneidad con Cristo lo que genera en el cristiano la «colisión» con los propios contemporáneos, el sufrimiento del aislamiento y la persecución.

En esta protesta (*constestazione*), sea el elemento objetivo, que es la verdad revelada, sea el elemento subjetivo, que es el testimonio propiamente dicho, deben encontrarse en el vértice absoluto del espíritu.

1. El *elemento objetivo*: es la verdad revelada que supera toda mente creada. Los dogmas de la fe propuestos para creer, como intencionales plexos significativos, no son ciertamente evidentes con evidencia de comprensión analítica; son, en cambio, evidentes con evidencia de aprehensión sintética, gracias al juicio de credibilidad. En este juicio hay, por lo menos, dos momentos: uno negativo *removens*, es decir, la evidencia de que la formulación de los misterios particulares (Trinidad, Encarnación...) no contiene alguna contradicción real... intrínseca al plexo semántico que expresa el mismo

[15] Cfr. *Diario*. Trad. cit., s.v. «Contemporaneità», t. XII.

[16] KIERKEGAARD, *Ejercicio del cristianismo*, n. I, § 4; tr. cit., 126.

misterio; y uno positivo, es decir, la evidencia de que sólo en la realidad de semejantes misterios se contiene la verdad que salva. En el cristianismo se cumple, entonces, la inversión de la relación de πίστις y ἐπιστήμη[17] conforme al pensamiento griego[18].

Se lee en el Evangelio: «Unus est enim Magister vester, Christus»[19] (Mt 23, 10). Él es Hombre-Dios, enseña y testimonia la verdad absoluta con certeza absoluta y por esto se opone, apelando a Sí mismo: Cristo es, así, el esencial contestatario al que todo hombre debe escuchar: «Ipsum audite»[20] (Lc 9, 35), puesto que sólo Él es el Oyente esencial del Padre, ya que es la misma Verdad del Padre: «Sicut audio, iudico»[21] (Jn 5, 30). Un testigo, es decir, un contestatario cristiano, viene a ser tal únicamente por su adhesión y conformidad (ὁμολογία) con Cristo, Verdad encarnada, y con la verdad enseñada por Cristo. Un ateo, un pagano o cualquier otro, no se relaciona directamente con Cristo, no puede oponerse (*constestore*), esto es, testimoniar al interior de esta verdad que salva. En cuanto a las otras verdades, puesto que son de simple evidencia formal, no tiene sentido hablar de oposición (*constestazione*) o testimonio. La oposición (*constestazione*) no puede ser más que el servicio de testimonio incondicionado, de compromiso absoluto de la libertad a la verdad.

2. El *elemento subjetivo* de la oposición (*constestazione*) de la fe cristiana es el testimonio delante del mundo, el ejercicio del acto de la fe: el pasaje del «*se debe creer*» objetivo al «*yo creo*» que es el pasaje de la posibilidad a la realidad, o bien -con una formula también invertida como en la relación entre πίστις y ἐπιστήμη- el pasaje del deber ser al ser. El elemento subjetivo es el ejercicio del acto mismo de la libertad de creer, que cada uno debe realizar por sí mismo. Aquí se revela para nosotros el momento más profundo de la

---

17 N. de T.: Fe y conocimiento.

18 En este sentido quiere Kierkegaard introducir una Retórica cristiana: «debería relacionarse al πίστις: en el griego clásico es la convicción, o mejor, la δόξα (opinión) que se relaciona a lo verosímil. Pero el cristianismo, que invierte todos los conceptos del hombre natural y los hace expresar lo contrario, introduce la πίστις en relación al inverosímil». (*Diario* 1849-1850, X2 A 354, n. 2746, t. 7, 56 ss.).

19 N. de T.: Uno sólo es vuestro Maestro, Cristo.

20 N. de T.: Escuchadlo.

21 N. de T.: Según oigo, así juzgo.

vida del espíritu en su constituirse como persona, es decir, como sujeto responsable de la elección respecto a su fin último concreto y de su actuación existencial. Aquí, verdad y libertad -esto que el pensamiento griego no ha conocido y el pensamiento moderno ha mistificado y tergiversado- se yerguen y se imponen al máximo de su distinción y juntas actúan la más íntima y operante pertenencia. Lo que se quiere decir es que a mí no corresponde, ciertamente, medir, y mucho menos constituir la «… altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei»[22] (Rom 11, 33): más bien el mensaje cristiano de salvación ha sido ya anunciado y pertenece a la historia, está ya sobre el vértice de la realidad (verdad) efectiva, dará y será la medida del juicio, esto es, de la atestación final que Dios hará contra el hombre, al fin de la historia. Precisamente, Kierkegaard, haciéndose eco de la teología cristiana más robusta, afirma que, de todos los problemas, el más importante es el de Cristo, que es, por tanto, el único que todo hombre está obligado a resolver, esto es, a contestar, o, lo que es lo mismo, es el único problema que no puede ser abandonado en la indiferencia. De esto se trata: «El hecho de que el cristianismo te ha sido anunciado, significa que tú debes formarte una opinión acerca de Cristo; Él, o mejor, el hecho de que Él existe y de que Él ha existido, es la decisión de toda la existencia. Si Cristo te ha sido anunciado, es un escándalo decir: no quiero tener de esto ninguna opinión»[23]. De aquí es que se ilumina, en efecto, el lado subjetivo, o sea, la infinita tensión de la libertad, que constituye la dinámica de la oposición (*constestazione*).

En efecto, el mensaje cristiano presenta una verdad, como ha recordado también Heidegger, que está «escondida en el misterio» (1 Co 2, 7)[24]: pero una verdad escondida es, por su razón formal, un contrasentido, porque sería un manifestarse que no se manifiesta, un no-esconderse (ἀ-λήθεια) que se esconde. Ahora bien, este contraste que se aposta delante de la conciencia humana, de frente al misterio, opera aquello que llama Kierkegaard «el arresto» (*Standsningen*), o sea, la asunción de la responsabilidad radical del propio ser frente a Dios. Entonces, si vuelvo atrás, hacia las cosas viejas, y elijo lo finito, el objetivo que está al alcance de la mano..., se produce el

[22] N. de T.: … profundidad de las riquezas de la sabiduría y ciencia de Dios.

[23] Cfr. S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, P. II, V. Trad. it. de C. Fabro, Firenze 1963, spec. 364.

[24] Cf. M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, Einleitung, V. Aufl., Frankfurt a.M. 1949, 18.

«escándalo» (*Forargelse*), que es el rechazo de Dios y de Cristo, y yo estoy perdido para la eternidad.

Pero si creo, ni bien quiero creer, yo mismo me escojo las cadenas del arresto y subo a la verdad que salva: mediante el acto de fe, la libertad es introducida en la constitución activa de la verdad que salva, en cuanto que mi desición la hace ser para mí, y solamente la hace verdad para mí. En toda relación existencial de la especie humana entra la libertad, como principio constitutivo, y constituye, justamente, aquel «suplemento del alma», que es el secreto mismo y la fuerza del amor. Y esto, como ha sido señalado, es a todos los niveles de la conducta humana. Pero en el acto de fe teológica se trata de un «suplemento de toda el alma», porque implica toda la libertad, es decir, pide la renuncia en acto, o al menos en disposición, para perder toda el alma, que es la vida presente en esta vida, y ganar toda el alma en la vida futura[25]. Esta pertinencia de fe y martirio es la que funda el disenso radical de la concreción extrema de la vida del espíritu. Entonces, quien no cree en Cristo -sigue observando Kierkegaard- vaga como una sombra, arrastrada sin rumbo en medio de la niebla de la razón finita.

Ciertamente el testimonio se actúa no en la periferia, sino en el centro del espíritu, no llenándose en lo finito y en la historia, sino volviendo y concentrándose en la confluencia de verdad y libertad. El testimonio esencial exige, entonces, la actuación y la autenticación del hombre en la Verdad absoluta y tiene su fundamento en esa Verdad absoluta; para el hombre histórico, ella ahora presupone la realización histórica del testimonio absoluto, que es Jesucristo, el Verbo Encarnado, muerto en cruz por obediencia al Padre (Flp 2, 5-7), es decir, para dar testimonio del Padre y anular con su muerte la ruina del pecado.

Así Jesucristo es el «testigo esencial», a todos los niveles del ser en el mundo delante de Dios. Se opone a Pilato, esto es, la autoridad política. Se opone a la autoridad religiosa de los escribas, de los saduceos y de los fariseos: «Raza de víboras… - Ay de vosotros, escribas y fariseos», y los trata de

[25] Justamente a este propósito observa Peterson: «Der Begriff des Märtyres gehört der eschatologischen Verkündigung des Urchristentums an. Die neuere Diskussion hat die Herkunft aus diesem Gedankenzusammenhang nicht immer klar herausgestellt» (*Zeuge der Wahrheit*, en *Theologische Traktate*, Münich 1951, 220, nota 3).

«hipócritas…» (Mt 12, 34; 22, 23 ss.; 23, 13 ss.). Se opone al mismo Moisés, por ejemplo, en la derogación del divorcio (Mt 19, 7 ss.). Sobre todo, impugna, o sea, atestigua y da testimonio del Padre, con la aceptación libre y conciente -como ningún otro pudo hacer- de la muerte de cruz, tras haber protestado a su Padre: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27, 46). La intensidad existencial de este «suplemento del alma» en el disenso del Hombre-Dios ha quedado aferrada más a menudo entre los poetas que entre los biblistas, entre los místicos contemplativos que entre los reflexivos teólogos. Por esto debe reconocerse que «… el Modelo del «testigo» (o contestatario) cristiano es el mismo crucificado»[26]. Y por esto afirma santo Tomás con la profundidad acostumbrada, que el bautismo que más nos une a Cristo no es del agua o el de simple deseo, sino el de sangre: «… in quantum quis conformatur Christo patiendo»[27]. En efecto, «…effusio sanguinis pro Christo, et operatio interior Spiritus Sancti, dicuntur baptismata inquantum efficiunt effectum baptismi aquae. Baptismus autem aquae efficaciam habet a passione Christi et a Spiritu Sancto. Quae quidem duae causae operantur in quolibet horum trium baptismatum, excellentissime tamen in baptismo sanguinis»[28], porque en él «passio Christi operatur per imitationem operis»[29]. Y así también la «virtus Spiritus Sancti… operatur in baptismo sanguinis per potissimum dilectionis et affectionis fervorem»[30].[31]

---

[26] «Das Vorbild des christlichen «Zeugen» ist der Gekreuzigte selbst» (KITTEL, *Diccionario de Teología*, t. IV, 500).

[27] N. de T.: … en cuanto se conforma a Cristo que padece.

[28] N. de T.: … la efusión de sangre por Cristo, y la acción interior del Espíritu Santo, se dicen bautismo en cuanto realizan el mismo efecto que el bautismo de agua. Pues el bautismo de agua tiene su eficacia recibida de la Pasión de Cristo y del Espíritu Santo. Ciertamente, las mismas dos causas se operan en cualquiera de estos tres bautismos, aunque de modo excelentísimo en el bautismo de sangre.

[29] N. de T.: La pasión de Cristo se opera por imitación de su obra.

[30] N. de T.: La virtud del Espíritu Santo se opera en el bautismo de sangre sobre todo por el fervor del amor y la afección.

[31] *S. Th.*, III, 66, 12. En ad 2 se precisa: «Effusio sanguinis non habet rationem baptismi si sit sine charitate. Ex quo patet quod baptismus sanguinis includit baptismum flaminis et non e converso: unde ex hoc ipso probatur perfectior». Por esto, «baptismus sanguinis praeminentiam habet non solum ex parte Passionis Christi, sed etiam ex parte Spiritus Sancti» (ad 3).

Todo otro testimonio es tal sólo en proporción de su conformidad con el Modelo, es decir, de la participación del creyente en la oposición (*constestazione*) esencial de Cristo, o sea, en la comunión con su muerte de cruz. Aquí, por esto, el problema no lo es tanto, y se muestra claro, sea en el momento objetivo, como en el momento subjetivo del testimonio-martirio. De aquí la antigua calificación y graduación en orden de méritos en la que se da el primer lugar a los Apóstoles, testigos *de visu* y contestatarios deseosos del sufrimiento y del martirio por Cristo (Hech 5, 41)[32], luego los mártires que se unieron a los Apóstoles y que la primitiva Cristiandad llamaba precisamente *confessores*, después los santos o mártires de renuncia y de deseo, después aquellos que Kierkegaard llama los «testigos de la verdad», como enseguida diremos. Esteban es testigo de Cristo, porque ha derramado su sangre por Cristo (Hech 22, 20). Por esto el mártir es el derrotado victorioso al cual le es, de este modo, atribuida la palma del triunfo.

Debido a esto son pseudo-testigos, en la vida del espíritu, tanto aquellos que rechazan el lado objetivo, cuanto aquellos que restan importancia al lado subjetivo, ya sean los obstinados que mueren por el error, ya sean los escépticos y problemáticos de oficio que nada arriesgan por la verdad, ya sean incluso los que se aprovechan de la verdad cristiana con intenciones temporales y terrenas. La razón teológico-existencial de esto es que, a los herejes, falta la garantía de la verdad revelada, que puede ser dada solamente

(N. de T.: La efusión de sangre no tiene razón de bautismo si se hace sin caridad. De donde es manifiesto que el bautismo de sangre incluye el bautismo de aliento y no al revés: de lo que se prueba que aquel es más perfecto… el bautismo de sangre tiene preeminencia no sólo de parte de la Pasión de Cristo, sino también de parte del Espíritu Santo).

[32] Peterson parece separar en el cristianismo el concepto de testigo del de mártir, arrojando al mártir al tercer lugar, detrás de los Apóstoles y Profetas, según el orden del himno *Te Deum* (*Zeuge der Wahrheit*, cit., 167-175). ¿Pero los Apóstoles no fueron todos mártires, al igual que los Profetas? Más centrada nos parece la otra observación: «Es scheint mir ein Fehler in der konfessionellen Auseinandersetzung zu sein, dass man immer von dem Begriff des Heiligen, statt von dem des Märtyrers ausgeht. Der Märtyrer ist die paradigmatische Kategorie für das, was ein «Heiliger» im katholischen Sinne ist» (220, nota 4).

por la autoridad de la Iglesia[33]: los segundos refutan expresamente el testimonio de la conformidad con Cristo en las obras – allá falta el momento objetivo, aquí el subjetivo. Estos son todos los que disienten (*i constestatiri*) con la ortodoxia y los autores de la herejía, del naturalismo iluminista, del ateismo nihilista... e, igualmente, todos los autores del hormigueo de teologías horizontales de hoy (neopelagianismo) y de teologías verticales de ayer (predestinacionismo, luteranismo...: Dios en el cielo, el hombre en la tierra... K. Barth). De estos puede decirse que... «se han ilusionado a sí mismos, son odres llenos de aire, animales mudos, nubes sin agua, árboles sin frutos, dos veces muertos, desgarrados, furiosas olas de mar que espumean su propia inmoralidad, astros errantes, para los cuales están reservadas desde la eternidad las más cerradas tinieblas» (Judas 10, 14).

Fuera de la verdad y en contra de la libertad, el testimonio en la religión histórica revelada es ilusión y capricho; sin o en contra de la autoridad es aberración y rebelión. Los verdaderos temples contastatarios han enraizado en la Iglesia el propio testimonio de imitación de Cristo, al servicio del Cuerpo místico, no de sí mismos y en pandillería con el mundo, con las sectas y con la política, en la puesta al día en armisticio con las dimensiones mundanas: como hoy se quiere desde muchos sectores de la Iglesia postconciliar.

★ ★ ★

El «testigo de la verdad» es una *figura nueva* de la conciencia, para decirlo con Hegel y, a la vez, contra Hegel. Él no se autentica como elemento de la *Weltgeschichte*[34] en el interior del *Volksgeist*[35] y del *Zeitgeist*[36], arrastrado y atado por detrás al carro del *Weltgeist*[37], el Anticristo que corre de un lado a otro, vencedor en el tiempo, hasta que se complete el «tiempo de prueba»

[33] «Da es Martyrium nur für den mystischen Leib Christi gibt, können Häretiker, die von diesem Leibe getrennt sind, nach kirchlicher Lehre keine Märtyrer werden, auch wenn es ihnen an Glaubenseifer nicht fehlen sollte» (E. PETERSON, *op. cit.*, 220, nota 5).

[34] N. de T.: Historia del mundo.

[35] N. de T.: Espíritu popular.

[36] N. de T.: Espíritu de la época.

[37] N. de T.: Espíritu del mundo.

para los elegidos. El testigo de la verdad que salva está, entonces, totalmente protegido en su elevación para participar de la «historia de la salvación» (*Heilgeschichte*) y cooperar en la ejecución del «plan de salvación» (*Heilsplan*), receloso, y seguro a la vez, de estar encaminándose rumbo a la aurora de la esperanza de la vida eterna. El testigo de la verdad cristiana está, por lo tanto, en las antípodas tanto del teoreta de la verdad formal, que se esfuma en las tautologías y en los temas vacíos; como del fanático de la acción, que vende alma y cuerpo a los partidos, a las sectas, a las camarillas, a los grupejos, a los aislados... Estos son los intrigantes, los embarulladores, los prepotentes e impacientes que se revelan, en el fondo, como los débiles de espíritu. Son capaces de alterar y turbar, pero nunca de edificar con paciencia, piedra sobre piedra, la *Coelestis Urbs Hierusalem*[38]. De ellos se debe decir: «Ipsi autem non erant de semine virorum illorum per quos salus facta est in Israel»[39] (1 Mac 5, 62). En cambio, los auténticos testigos de la fe obran en la absoluta entrega a Dios y en la obediencia a su voluntad: «Ellos no deseaban que fuese quitada ninguna obligación; pero un género de obligación distinta de aquella de la cual se puede, de algún modo, hablar entre nosotros: deseaban las cárceles, las cadenas, la hoguera, para mostrar que tenían libertad de conciencia, libertad de fe»[40]. De aquí el juicio drástico de Kierkegaard frente a la exigencia moderna de la «libertad de religión» entendida ya no en sentido subjetivo, sino objetivo: «Las ideas que corren sobre la libertad de religión, lejos de expresar que el cristianismo haya vencido, muestran, más bien, que ha abandonado la esperanza de vencer sobre el mundo y quiere atender en paz a sus propios intereses. A la verdad, si el cristianismo hubiese estado satisfecho desde el principio con esta idea, no habría jamás entrado en el mundo. Entró en él con su necesidad de sufrir por la fe hasta la muerte, y de este modo venció al mundo. Esta necesidad del martirio fue su intolerancia «sufriente». Ahora ha perdido la voluntad y el deseo de sufrir, ha perdido la intolerancia del martirio y se contenta con ser una religión como las otras, en el mismo plano que el Judaísmo, el Paganismo y el ateísmo»[41].

[38] N. de T.: Celestial ciudad de Jerusalén.

[39] N. de T.: Ellos no pertenecían a la generación de aquellos hombres por quienes se obra la salvación en Israel.

[40] S. Kierkegaard, *Diario* 1850-1851, X3 A 618, n. 3247, t. 8, 140 ss.

[41] S. Kierkegaard, *Diario* 1851-1852, X4 A 10, n. 3366, t. 8, 201 ss.

El testimonio cristiano exige el colmo de la intransigencia objetiva, puesto que en la verdad que salva no hay nada de indiferente -al punto que Cristo murió para atestiguarlo- y exige el colmo de la intransigencia subjetiva, justamente hasta la aceptación voluntaria del martirio.

La elaboración del concepto de «testigo de la verdad» (*Sandhedsvidne*) constituye -se puede decir- el deber y la intención de la obra entera de Kierkegaard y sobre todo de su Diario, en polémica contra la establecida Cristiandad. Este concepto aparece gradualmente en su obra, no por simple reflexión especulativa, sino desde lo íntimo de una apropiación del cristianismo que crece en él sobre todo a partir del pseudónimo Anti-Climacus (1848), cuando la escuela del sufrimiento lo empuja -como a Newman, en aquellos mismos años- a la búsqueda del cristianismo de los Apóstoles y de los mártires.

Los fastos y nefastos movimientos populares del '48 le han enseñado que las ideas hegelianas y el nuevo principio de lo colectivo señalan la ruina de todo valor: «Aquí retorna el mal de la historia universal. Se ha establecido de nuevo el principio de «la Muchedumbre» (y este concepto tendrá ahora, con la ventaja de la cultura y la ayuda de la prensa, un poder todavía más nefasto que en la antigüedad). La «Muchedumbre» es la instancia, la «Muchedumbre» es Dios, la «Muchedumbre» es la verdad, la «Muchedumbre» es el poder y el honor. Ahora no se piensa más que en jugar con esta «Muchedumbre». Como se juega al dinero, así la «Muchedumbre» es todo; y se trata sólo y únicamente de adueñarse de ella y tenerla como aliada. Delante de esta fuerza, todo se repliega». En esta confusión ya nadie presta atención a su doctrina del Individuo, que no es sino la instancia y el consuelo que el mismo cristianismo ha traído al hombre: «De ahora en adelante, todo testigo de la verdad debe volverse contra la Muchedumbre, todo «verdadero» mártir caerá por la mano de la Muchedumbre. Esto es que, justemente por querer estar sólo en el nombre de Dios, por testimoniar que existe un Dios, justamente -como él se echará en cara- el no querer tener alguien como ayuda, ésta será su tarea» (*Papirer* VIII A 538).

El testigo de la verdad es, y se vuelve, como Cristo, signo de contradicción: «Cada vez que un testigo de la verdad padece inocentemente la muerte u otros sufrimientos, sus contemporáneos al momento gritan: «¡Culpa suya!». Naturalmente. Porque si fuese un blando o un cobarde, y

si no estuviese segurísimo de que su camino es recto y la verdad está de su parte, entonces, entonces habría, ciertamente, cedido. De este modo la época hubiera logrado cambiarlo y habría expresado con su vida: «¡Qué noble época es ésta en que vivo!». Pero resistió, y quedó manifiesto que su época era despreciable. Esto, en el lenguaje de la época (naturalmente incapaz de ver su propia despreciabilidad), significa: «¡Culpa suya!». Oh, cuán viejo y cómodo es el error y la doblez de decir: «Es mejor que sufra uno por todo el pueblo» (Jn 11, 50). Así también es mucho mejor y les resulta infinitamente más útil que todos tengan razón y todos sean personas honestas: ¡Uno solo, el testigo de la verdad, puede considerarse sospechoso!». Es aquí, en el testimonio del Individuo, cuando se presenta el *discrimen*[42] en la vida del espíritu: «He aquí la lucha, o mejor, el conflicto, entre la verdad humana y la verdad divina. Si Dios es el inventor de la verdad, nosotros tenemos la tesis cristiana de que sólo pocos están de parte de la verdad. Si la verdad es invención del hombre, entonces se encuentra donde está la multitud, es decir, en lo que la complace» (*Papirer* IX A 124). El testimonio de la verdad, debido a esto, no es otro que el de la contemporaneidad (*Samtighed*) con Cristo, como se ha dicho al inicio, mediante la «imitación» (*Efterfölgelse*) de Cristo que no es sino vivir Su verdad.

Esta vida se articula como dialéctica de libertad y sufrimiento. En efecto, testigo de la verdad es todo aquel cuya verdad se relaciona a la verdad encontrando el sufrimiento y los maltratos de los contemporáneos y hasta la misma muerte inocente (X1 A 11): él está dispuesto incluso a dejarse matar con tal que venza la doctrina que él predica (X3 A 5). El «testimoniar» es una forma intermedia entre la comunicación directa y la indirecta: es una comunicación directa, pero no hace de los contemporáneos la instancia – el testigo, si dirige la comunicación a los contemporáneos, se vuelve después a Dios y hace de Él la instancia (X1 A 235): así viene a colocarse inmediatamente debajo de los Apóstoles en la graduación meritoria del espíritu – su existencia expresa la doctrina y está enmarcada por los sufrimientos a causa de la palabra (X3 A 570; X5 A 35, donde los testigos de la verdad vienen

[42] N. de T.: *discrimen, -inis, n.*: línea divisoria, separación/ intervalo, distancia/ diferencia, distinción/ momento decisivo (*erit igitur res iam in discrimini*, el asunto será dilucidado o decidido ahora)/ situación crítica, peligro (*videt in summo esse rem discrimine*, ve que la situación es muy crítica). (*Diccionario ilustrado latino-español español-latino*, Vox, Barcelona 2005).

¡inmediatamente después de Cristo!). Ser testigo es, ciertamente, «ser en carácter» y esto es predicar con autoridad (X1 A 29), a diferencia de los pastores en la Cristiandad: el testigo será, con su vida, el juez de sus contemporáneos (XI1 A 103). El testigo encuentra en la muerte el cumplimiento de su misión y agradece por esto a Dios, que agradece, a su vez, al testigo (XI2 A 245). Los testigos de la verdad son los «gloriosos santos» que el catolicismo, con razón, venera y canoniza (XI1 A 358).

Los testigos de la pluma en tiempos de confusión se comparan a los testigos de sangre en tiempos de persecución: tales son los doctores de la Iglesia, tales aquellos cristianos ejemplares que la Iglesia proclama «Confesores». En este sentido, santo Tomás, siempre remisivo y comprensivo, no temía enfrentar a sus adversarios con desdeñosa fiereza: «Si quis autem bis contradicere voluerit, non coram pueris garriat, sed scribat, et scripturam proponat in publico; ut ab intelligentibus diiudicari possit quid verum sit; et ut quod erroneum est, auctoritate veritatis confutetur»[43]. Santo Tomás testimoniaba, de este modo, a favor de la verdad, en obsequio y de acuerdo con la Iglesia viva en la defensa de los principios morales inmutables, en aquellas controversias en las que se hervía su siglo: tenía en alto precio el ideal cristiano. Mientras Lutero, y tras él todo el protestantismo, «ha generado una gran confusión» alterando completamente le concepto de «martirio» y vaciando los conventos – como pasa también en éste, nuestro tiempo post-conciliar. Lutero es, entonces, la moderna imagen del falso contestatario: «Lutero es exactamente lo contrario de un apóstol. El apóstol expresa el cristianismo según los intereses de Dios, llega con la autoridad de Dios y obra en Su favor. Lutero expresa el cristianismo según los intereses del hombre: en el fondo, es una reacción de la humanidad contra el cristianismo entendido según los intereses divinos. A causa de esto, incluso la fórmula de Lutero: «yo no puedo obrar de otro modo», no puede ser, en absoluto, la de un apóstol. Ved ahora, por esto solamente, que terrible confu-

[43] Santo Tomás de Aquino, *Contra retrahentes homines a religionis ingressu*, Ed. Marietti, Roma 1954, n. 859.

(N. de T.: Si, pues, alguien quisiese nuevamente contradecirnos, no hable como delante de los niños, sino escriba, y proponga públicamente su escritura; así podrá ser juzgado por los inteligentes sobre lo que tenga de verdadero, y en lo erróneo, será confundido por la autoridad de la verdad).

sión se ha originado cuando se ha hecho de Lutero un apóstol»[44]. ¡Ténganlo presente los actuales ecumenistas a ultranza! En la tensión de repulsión extrema por la flexión que la sociedad burguesa de su tiempo había hecho del ideal cristiano, Kierkegaard alcanzó una profundidad y un πάθος[45] que lo unen a los más eminentes testigos de la espiritualidad medieval, con una vehemencia equiparable a san Bernardo y san Pedro Damián. Sin embargo, su oposición permanece aislada e individual, por un soplo particular del Espíritu Santo, y al margen de la Iglesia visible, consumándose en apenas 43 años, siendo aún joven.

Tanto más profunda y cristalina, toda rociada de ardientes suspiros por el Esposo y de violentas protestas, es la oposición (*constestazione*) que Catalina de Siena hace, a su tiempo, contra cualquiera que careciese de fidelidad a la Sangre de Cristo: sea el Papa, Cardenales, prelados, príncipes de la tierra, religiosos, sean incluso sus discípulos... tímidos y perezosos en los momentos de riesgo y de peligro. Ninguna otra cosa ansiaba ella más que recoger la bermeja rosa del martirio, premio que le fue esquivo estando muy cerca, como ella misma, lamentándose, lo contara al padre Raimundo de Capua: «El Eterno Esposo grandemente me ha burlado»[46].

Tal es el espíritu del testimonio del espíritu, del Espíritu de Cristo presente en el Evangelio, operante en el testimonio de la voz de los Apóstoles y de la sangre de los mártires. Tal es el espíritu del testimonio intrépido de los Doctores de la fe que han opuesto al hormiguear continuo de las herejías sus *Adversus* y *Contra*: Πρὸς τὰς αἱρέσειζ, *Adversus Praxeam, Adversus Marcionem, Contra Celsum, Contra Hieroclen, Adversus Jovinianum, Contra Vigilantium, Contra Epistulam Manichei*…

Tal es el testimonio para el Verbo que Dios ha engendrado de Su seno antes de la aurora (Sal 109, 3). Refiere al lamento de los profetas y de los

---

[44] S. Kierkegaard, *Diario* 1854-1855, XI2 A 266, n. 4390, t. II, 266.

[45] N. de T.: Πάθος εος ὁ = πάθημα todo lo que uno experimenta o siente, prueba, experiencia; suceso, coyuntura; castigo, sufrimiento, desgracia, infortunio, triste suerte, desastre; enfermedad, muerte; estado de alma, disposición moral [piedad, placer, amor, tristeza, odio, cólera, aflicción, pena]; cambio, fenómeno; afecto, pasión; πάθημα *también* la Pasión de N. S. J. C. (*Diccionario manual griego-español*, Vox, Barcelona 1980).

[46] Santa Catalina de Siena, *Cartas*, Ed. Misciatelli, Siena 1913, t. IV, 301 ss.

Apóstoles: «Señor, ¿quién ha creído por habernos escuchado?» (Rom 10, 16; cf. Is 53, 1)[47]. Y de fondo, la última pregunta de Cristo, el testimonio esencial del Contestatario por esencia: «Verum tamen Filius hominis, putas, inveniet fidem in terris?»[48] (Lc 18, 8).

El cristianismo es una religión esencialmente *esjatológica*, la cual -a través del desafío de la historia- encamina al hombre hacia la eternidad: no se apoya tanto en los 1900 y casi 2000 años de historia, sino que se califica como «certeza» del evento salvífico en la fe en la primera venida de Cristo, que ha entrado en el tiempo, y como «expectación» del segundo advenimiento de Cristo que trae la esperanza para el hombre, que entra en la eternidad. El testigo de la fe es el peregrino de este viaje excepcional, que tiene por compañero a Cristo mismo, como Modelo y Salvador, en la tensión del esfuerzo máximo – y como Gracia, con la certeza de que Dios, de todos modos, es Amor. No era tal el obispo Mynster. Mynster había muerto el 30 de enero de 1854 y Kierkegaard había callado. Pero Martensen, que lo sucedería el 15 de abril, lo había celebrado en el elogio fúnebre «… como un testigo de la verdad, como uno de los verdaderos testigos... no solamente en palabras y confesiones sino también en obras y verdad», uno de «aquella cadena santa de testigos de la verdad que se continúa en el tiempo desde los días de los Apóstoles». No, rebatió el indómito polemista: Mynster no es tenido por un «testigo de la verdad», ya que él ha sido un conformista y un hedonista, que ha sabido sacar provecho del cristianismo para una vida de placeres. El verdadero testigo de la verdad es perseguido, flagelado, crucificado, quemado y esparcidas sus cenizas al viento[49]. Pero en la muerte, Dios lo acogerá entre sus ángeles.

---

[47] Son ambas evocadas por Hipólito (cf. HIPPOLYTE, *Contre les Hérésies*, Fragment. Estudio y edición crítica del p. Nautin, París 1949, 261, 17 ss.).

[48] N. de T.: No obstante, cuando venga el Hijo del hombre, ¿encontrará fe en la tierra?

[49] S. KIERKEGAARD, *Vår Biskop Mynster et «Sandhedsvidne», en af «de, rette Sandhedsvidner» – er dette Sandhed?*, en «Faedrelandet», 18 de diciembre de 1854; *S. Kierkegaards Bladartikler*, udgivne af R. Nielsen, Copenaghen 1857, 57 ss.; S.V. XIV, 11 ss. – El concepto de «testigo de la verdad» queda como punto de apoyo de esta última polémica que continúa en la Revista y en los candentes fascículos de «El Momento» (Ojeblikket) hasta el agotamiento de las fuerzas.

«¡A Él le agradan los ángeles! Por esto Dios está circundado de ángeles... y algo que le agrada todavía más que las alabanzas de los ángeles es un hombre que, en el último retazo de su vida (¡cuando Dios da la impresión de ser pura crueldad, y parece que, con crueldad refinadísima, hace todo lo posible por quitarle hasta el último deseo de vivir!), todavía continúa creyendo que Dios es Amor y que es por Amor que hace lo que hace. Semejante hombre viene a ser un ángel» (*Papirer* XI2 A 439 = 4500)[50].

Es tal el testimonio cristiano de aquel que arribó a Cristo, como J. A. Möhler y J. H. Newman, desde la ruina del pensamiento moderno, mostrando, en el riesgo de la fe, la única posibilidad de salvación.

(1972)

Traducción a cargo del Sem. Juan Manuel del Corazón de Jesús Rossi

[50] El texto es del 25 de septiembre de 1855 y es el último texto del Diario y, por tanto, el postrer escrito de Kierkegaard que, el 2 de octubre, queda privado de los sentidos y es internado en el Frederiks-Hospital donde el 11 de noviembre será sorprendido por la liberadora muerte.

LA VIDA DE SILENCIO

P. Dr. Cornelio Fabro

Los hombres que han causado los ruidos y el bullicio ahora hacen o pretenden hacerles la lucha; se sienten agredidos en todos lados por ellos, no sólo por la calle, sino también en la casa, en la oficina… por todas partes. El ruido es como una soga que nos aprieta siempre más o como una avalancha que nos agrede desde todos lados y nos quiere arrastrar en su derrumbarse hacia el valle del delirio, nos impide el recogimiento sobre nuestros problemas y la recuperación de las fuerzas en el orden de los pensamientos y de los afectos. El ruido es la enfermedad de la civilización de la técnica, el duro precio que el orgullo del hombre tecnologizado debe pagar al mito del progreso. Así se dice a menudo, y esto es verdadero hasta un cierto punto. La misma técnica que ha creado los motores y artefactos que causan los ruidos, es capaz de producir y ha producido también otros tantos dispositivos para atenuarlos. Por esto, los ruidos que nos destrozan la cabeza, son producto de la cabeza loca del hombre: desencadenados por el frenesí de cerebros descompuestos que se arrojan sobre los otros armados con las máquinas enfurecidas de ruido. La fenomenología del ruido, si se quiere profundizar este fenómeno de la edad moderna, que puede llegar a los abismos de la insensatez homicida y suicida, pertenece a la búsqueda de las dimensiones últimas de la persona: pero la invasión del ruido es también el indicio -y es ésta una constatación no menos desconcertante- de una sociedad vacía e indiferente, que no sabe y no quiere defenderse; es la constatación de una parte del individuo indefenso frente a los demás, los cuales, por otra parte, transitan demasiado a menudo imperturbables en sus exhibiciones fragorosas. La filosofía del ruido puede ser por esto rápidamente focalizada: los ruidos están y nos arruinan no sólo porque algunos desatinados ponen en el ruido la expresión de su propia alienación espiritual, sino también y sobre todo porque otros hombres que tienen el deber cívico de impedirlo, y reciben un copioso estipendio por tal deber, no lo hacen. Por esto es tan desconcertante este mundo loco, o porque se ha perdido el coraje o la dignidad en el propio deber, o también, y más precisamente, por las

dos razones. La ley considera que la prepotencia y la opresión de los unos, en vez de disminuir, crece con el temor y la vileza de los otros; que es una ley general, como cada uno puede comprender, en toda la vida del espíritu y no solamente en la mal augurada pero no aún la más pérfida, esfera de los ruidos. O tal vez en esta alocada permisividad entra un bajo cálculo político -¡aquel de no irritar a los potenciales electores!

Así, la zona del silencio que debería constituir el núcleo urbano de las grandes ciudades, termina siendo una burla a los pobres nervios indefensos. Mas el espíritu no puede y no debe sucumbir: al vulgar desbordarse del ruido toca oponer la técnica y la práctica del silencio, o sea, del recogimiento autentico del cual se alimenta la vida del espíritu. Pero hay silencio y silencio: hay un silencio que es el signo de la ausencia de la vida y hay un silencio que es el índice de la suprema tensión de la vida con todos los estadios intermedios del ascenso temporal del espíritu finito por la ardua escalera que lleva a la conquista de la verdad y del amor. Hay un silencio de la naturaleza sobre la cima de los montes y en el fondo de los valles, en la infinita extensión de los mares y en el errar improviso e imprevisto de las nubes[1]: un silencio que casi repite la espera de lo creado en el instante después de la creación, un silencio de intensa presencia del espíritu en actitud de escucha. Silencio de contemplación[2]. Este silencio de la creación puede ser roto por los estruendos de los rayos y de los truenos, por la lluvia que cae a cántaros, por el fragor de las olas, por la furia del viento. Pero éstos no son ruidos, sino el alzarse de la naturaleza en nuevas formas de equilibrio: por esto tales fenómenos naturales si algunas veces con su violencia pueden sembrar ruina y causar estragos, también pueden ser ocasión de un profun-

[1] (N. del Trad.) «En la naturaleza todo es obediencia absoluta. El silbido del viento, el eco del bosque, el murmullo del riachuelo, el zumbido del verano, el susurro de las hojas, el triscar de la hierba, cada sonido, cualquier sonido que percibas, todo es sumisión, obediencia absoluta, y así puedes oír a Dios en todo, de la misma manera que puedes oírlo en la música que forma el movimiento obediencial de los cuerpos siderales.» S. KIERKEGAARD, *Las aves del cielo y los lirios del campo*, Guadarrama, Madrid, 250.

[2] (N. del Trad.) «Allá afuera, junto al lirio y al pájaro, reina el silencio. ¿Qué es lo que expresa este silencio? Expresa el respeto de Dios, que es El quien dictamina, que solo a El competen la sabiduría y la inteligencia. Y cabalmente porque este silencio es respeto de Dios y, en cuanto puede serlo en la naturaleza, adoración, por eso es un silencio tan solemne. Y porque este silencio es tan solemne, por eso cabalmente se capta a Dios en la naturaleza. ¿Cómo iba a ser de otra manera, si todo está callado por respeto hacia El?» S. KIERKEGAARD, *Las aves del cielo y...*, 238.

do estupor en el sentido clásico del término *thaumazein*[3] (*metaph.* I, 2, 982 b 11) o sea, de empujar el alma a advertir más de cerca al Invisible, al Inmenso, al Omnipotente. No en vano los grandes espíritus, sedientos de soledad elegían los lugares inaccesibles y solitarios donde los fenómenos naturales suceden y se observan con la extrema pureza de su origen primordial: el que no ha conocido, al menos una vez en su vida esta soledad, se ha privado de aquélla que es tal vez la impresión más indeleble de la originalidad del espíritu devenido espectador del «completamente otro», del *fascinosum* y del *tremendum*...

En esta esfera los ruidos no solamente no son dañosos o puramente inocuos, sino que concilian y pueden intensificar el silencio y el recogimiento del espíritu[4]: pueden hacer este prodigio de dialéctica existencial, aparentemente contradictorio, no sólo concentrando la reflexión sobre el Absoluto, sino también por un efecto relajante y reposante que el espectáculo del fenómeno genera sobre el espíritu, sobre todo en ciertos espíritus mayormente sensibles a las fuerzas secretas de la naturaleza. Estos, precisamente cuando se enfurece la tempestad y los elementos parecen enloquecer, sienten más intensa y viva la presencia del Yo, más consciente la aspiración a la Verdad que no puede engañar y al Amor que no puede desilusionar. De aquí la abismal diferencia entre el taciturno y el silencioso: el primero huye de sí y está extraviado porque ha desesperado, el segundo en cambio está todo recogido en sí gozando el objeto de su amor, el uno arrebatado por «la tormenta infernal, que no cesa nunca», el otro fascinado por «el amor que mueve el sol y las demás estrellas» (*Inf.* 5, 30; *Par.* 33, 145).

Por lo demás, en toda su vida, y sobretodo en la vida del espíritu, el hombre debe más al silencio que a la palabra. La realidad es que esta palabra,

---

[3] (N. del Trad.) «θαυμαζειν: asombrarse, pasmarse, admirarse, maravillarse.» A. Bailly, Abrégé du Dictionnaire Grec- Français, Hachete, París, 1963.

[4] (N. del Trad.) «Cuando todo en tu entorno está solemnemente calculado, como allá afuera, y cuando el silencio te habite interiormente, entonces captas con una fuerza infinita esta verdad: que tienes que amar al Señor tu Dios y servirle a El solamente. Y captas que eres *tú*, tú quien tienes que amar a Dios de esa manera, tú solo en el mundo entero, tú que de seguro estás a solas en ese contorno del solemne silencio, tan a solas, que ni siquiera puede caber una duda, una objeción, una disculpa, una escapatoria, una pregunta problemática; que ni siquiera, en una palabra, pueda rebotar ninguna voz extraña en tu atalaya interior, ninguna voz fuera de la divina, que en torno de ti y dentro de ti te está hablando en el silencio.» S. Kierkegaard, *Las aves del cielo y...*, 248,249.

hecha de sonidos exteriores no tendría sentido alguno, y no recogería consenso alguno, sino tocase las profundas zonas del espíritu, si no ahondase en el retiro donde el Yo se pone cara a cara consigo mismo en silencio, frente a la nada y frente a Dios. No en vano el silencio se asocia a las circunstancias de la nada de las cuales surgió el mundo y a las circunstancias de Dios que de la nada hizo surgir el mundo, al nacimiento del pensamiento y al brotar del amor. El desarrollo de nuestra vida, en los nueve meses que precedieron al nacimiento, ha estado signado por un supremo silencio: la admirable formación de los tejidos, de las estructuras y de las funciones que la ciencia se afana por revelar y por describir desde milenios, pero que no ha logrado ni logrará explicar, se ha desarrollado y en gran parte se desarrolla aún, por medio de silenciosas consecuciones de las cuales afloran a la superficie apenas leves destellos. Las fuerzas infinitas que se desarrollan en estos procesos, sin nosotros saberlo tienen, como cómplice benéfico al silencio: un silencio que viene a ser el padre prójimo y el testigo secreto de nuestro destino, no solamente biológico, en el juego insondable de los factores hereditarios, sino -y por consecuencia- de nuestros componentes psíquicos y de las mismas actitudes espirituales.

No es una exageración retórica o una exigencia de profesores o de intelectuales el reclamo por el silencio; ni mucho menos la nostalgia del silencio que nos apremia en esta maldita civilización ruidosa va encabezada por una protesta de cobardes o por una reacción de los que sufren del complejo de inferioridad, de los neuróticos, de los introvertidos. Estas tonterías han sido inventadas por los psicoanalistas del *stress*, los cuales tienen no poca responsabilidad en el desencadenamiento de los instintos de agresividad que quieren imponerse y tener vía libre en nuestra sociedad. El reclamo por el silencio, para el que quiera entender algo en esta confusión del alma y del corazón humanos, no es otro que el reclamo por la vuelta a los orígenes y a la fuente de la vida para poder renovar las energías esenciales del cuerpo y del espíritu.

No es difícil demostrar que el silencio es la condición y preparación del pensamiento, sea en las funciones ordinarias de comprensión y coordinación de la experiencia como en las más altas intuiciones del intelecto y en los propósitos decisivos de la santidad. La palabra exterior debe reflejar la palabra interior, aquella preparada por el juego de la fantasía, por la iluminación de los conceptos, por los secretos sobresaltos del amor: pero para

lograr esto y poder hacerlo es necesario el recogimiento, es indispensable el silencio externo e interno. El poeta, el artista, el filósofo y todo espíritu profundo tiene necesidad de aislarse y de concentrarse, de replegarse sobre su Yo, de retornar a casa, a la Casa esencial de su Yo profundo para poder cosechar allí las vibraciones y demandas más secretas y acabadas. Y si aquí se habla de un «retorno» o de un «replegarse» del yo, que deja el mundo, sobre si mismo, la expresión -por más correcta que pueda parecer- no es exacta y puede dar lugar a graves malentendidos. Sería más exacto hablar de un retorno como intensificación de la relación del yo al mundo, en cuanto que en tal retorno, el yo se trae consigo la antedicha relación, de su movimiento de salida hacia el mundo y la lleva a su interior para confrontarla con el propio ser, con la sed insaciada de la verdad y del amor que lo consume para orientarse sobre la elección del propio destino. Ésta, y no otra, es la dinámica del silencio en toda su autenticidad.

No sorprende entonces que, análogamente a la formación y al desarrollo de la vida biológica, también en la vida del espíritu gran parte de nuestro trabajo interior se lleva a cabo en el silencio: es común que los pensamientos más enérgicos y las ocurrencias más incisivas broten de improviso en los momentos menos pensados, aunque siempre después de un período más o menos largo de silencio. Tal vez aquel tiempo de silencio pareciera vaciarnos de toda cosa, puede ser que nos sintamos salir por fin de nosotros mismos, como abandonados a los confines del olvido en un sopor indefinido y desconcertante: mas el sufrimiento nunca es en vano. La flor esperada ha abierto su capullo: es como si la tensión del espíritu hubiese proseguido por su cuenta el camino hacia el abismo bajo el empuje secreto de nuestra inquietud o pasión por la verdad. Esto explica la importante tarea que compete al relax en la vida humana, y que aún no ha sido bien estudiada y sea tal vez incomprensible: en la actividad del espíritu no es raro que las ideas más originales o una solución buscada en vano desde hace tiempo, aparezcan frescas y luminosas justamente en estos momentos de pausa, de ocio, de distracciones que el yo se concede a si mismo. Parece -y la paradoja tiene una belleza espiritual- que el espíritu logra reencontrarse mejor consigo mismo cuando se distiende fuera de sí en la indiferencia hacia todo lo finito, cuando se ocupa en cosas indiferentes –en cualquier *hobby* o diversión, durante un concierto, un paseo, o un viaje en tren, auto o avión...- a condición de que proceda del silencio y lo lleve consigo como fiel compañero.

Nada menos artificial ni más puro y genuino que el elogio al silencio: haría falta que alguien se decidiese ya a escribir una «antología sobre el silencio», investigando en la vida de los espíritus magnos, de los santos, de los pensadores y en los más genuinos hombres de acción, de los cuales es de sobra conocida su índole silenciosa y esquiva, como es de sobra conocido que los charlatanes y bulliciosos no tienen ni podrán tener ninguna cualidad buena y útil para sí ni para los otros, si no que molestan.

Cuanto se ha dicho de la importancia y necesidad del silencio para el conocimiento en general, es obvio que vale y tiene una importancia del todo especial para el conocimiento en el campo del espíritu, para el conocimiento de sí y para el conocimiento de Dios. No es el caso de descender a reflexiones particulares aquí, el campo es inmenso, no se trata de un punto que es de una pureza y simplicidad destellante. La cultura occidental ha olvidado por completo el primer precepto que Pitágoras daba a sus adeptos y un cierto tipo de filosofía puramente antropocéntrica y utilitarista ha complicado hoy las cosas en una madeja inextricable: el idealismo historicista y después de él, las filosofías actuales de la inmanencia, han conducido a aquello que se podría llamar la traición del yo o más exactamente la masacre de la libertad y de la interioridad. Nada más urgente entonces que el reclamo por el silencio, donde el yo se orienta sobre su posición en el mundo delante de Dios, para ser antes que nada hombre. El silencio, en este siglo de continua difusión sin ton ni son de psicoterapias de todo tipo, puede ser bien llamado el verdadero «tranquilizante» esencial del cual tiene necesidad nuestra época ilusa y desilusionada de los falsos profetas de la sociedad del bienestar, olvidada del espíritu y sobre todo de Dios, Ser supremo y Amor esencial.

Fuente indispensable e inagotable de vida interior en toda la gama de sus manifestaciones, el silencio no es menos importante para la purificación última del amor y del dolor, en el cual se redime y se ilumina la existencia terrena en su nostalgia de la eternidad. Está claro que aquí no se habla del silencio como ausencia pasiva de acciones o como renuncia a la presencia de los actos, de las responsabilidades y aspiraciones que la conciencia debe sentir, sino que se habla del silencio como acto -y más que en la esfera activa y cognoscitiva- de intensificación y de concentración del espíritu en sí mismo. El recogimiento interior, al cual lleva y debe llevar el silencio, disuelve las distracciones y el afán exterior, desembaraza el corazón y libra al alma de

turbaciones inútiles y de la sugestión de los seductores bienes de la tierra y nos vuelve al Bien esencial, después de haber sufrido la experiencia de la vanidad de todas las cosas. Si el amor por una creatura crece y se purifica en la ausencia de la persona amada, en el silencio de su presencia o en su presencia silenciosa, ¿qué cosa no se podrá decir del amor de Dios, de la presencia de su Amor en nosotros y de la conciencia de esta presencia?: ¡que ella puede germinar y florecer solamente en el silencio como una flor abierta al sol eterno en el desierto del mundo!

En el silencio, que es apartamiento del mundo y elevación sobre los amores fútiles y traicioneros de las creaturas, el espíritu profundiza en sí su apertura hacia el Amor infinito que no deja de responder a la muda, pero estremecida, invocación del corazón. No en vano los místicos de todos los tiempos han llamado silencio a este encuentro de la conciencia en Dios, que es el supremo encuentro que la creatura pueda obtener sobre la tierra. No por nada los espíritus más contemplativos, como un San Francisco y una Santa Catalina de Siena, se han mostrado en caso de necesidad como los más activos. No por nada la mujer, y -lo dice Kierkegaard, que normalmente es cualquier cosa menos tierno con el sexo débil, es más espiritual que el hombre, y esto porque ordinariamente su vida es más silenciosa que la del hombre (*Diario*, trad. it., n. 2353). No en vano, por último -y desde un punto de observación más universal- cada acto de autentico crecimiento del espíritu que va desde el gozo estético de la contemplación de una obra de arte, de la escucha de un concierto musical o del esfuerzo por escuchar una clase o un sermón, hasta la asunción de responsabilidades decisivas para nosotros y para los demás, exige silencio, es decir -por decirlo con Kierkegaard, pues es un simple reclamo bíblico y socrático- que el «espíritu devenga transparente a si mismo». Y así, poniéndose en escucha del Absoluto, el espíritu se apresura en el camino que lo reconduce a la Fuente del agua viva para refrescarse sin fin.

(1967)

Traducción a cargo del Sem. Pablo Trollano

EL INSTITUTO DE HISTORIA DEL ATEÍSMO

P. Dr. Cornelio Fabro

Este año se cumple el 50° aniversario de la creación del Instituto de Historia del Ateísmo. Fundado en 1959 por el P. Cornelio Fabro en la Pontificia Universidad Urbaniana, fue el primer instituto de este tipo en todo el mundo. El P. Fabro gozaba de gran autoridad en el mundo tomista y en cuanto especialista del pensamiento moderno había publicado varios de sus importantes estudios: *Introduzione all'esistenzialismo* (1943), *Problemi dell'esistenzialismo* (1945), *Tra Kierkegaard e Marx* (1952) y *L'Assoluto nell'esistenzialismo* (1954). Como docente enseñaba desde 1947 temas relativos a la filosofía de la religión, al problema de Dios y al ateísmo, especialmente en la Pontificia Universidad Urbaniana. En 1953 publicó el estuido *Dio, Introduzione al problema teologico*. En 1956 en ocasión del curso «El principio de inmanencia y la génesis del ateísmo» que estaba dictando en la Notre Dame University de Indiana (USA) aprovechó de la extraordinaria biblioteca para transcribir en fichas personales el material que utilizará para preparar los primeros cursos en el Instituto de Historia del Ateísmo y que le servirán para publicar posteriormente su magnífico libro *Introduzione all'ateismo moderno* (1964). Publicamos a continuación un breve artículo donde el mismo P. Fabro cuenta los motivos y la necesidad que lo llevaron a fundar un Instituto para el estudio exclusivo del problema del Ateísmo moderno[1].

La fundación del Instituto, que es el primero en el mundo destinado al estudio de la formación especulativa del ateísmo moderno, tiene la intención de salir al paso de las exigencias más urgentes de la situación espiritual en el mundo contemporáneo. En los siglos pasados y hasta la época moderna, el ateísmo era una postura reservada a una élite cultural y sus raíces eran preferentemente negativas: materialismo, escepticismo y pan-

[1] El artículo fue publicado en *Documentación crítica iberoamericana* 2, Sevilla 3/1965, 355-360 (*Nota del editor*).

teísmo cósmico... Por eso era fácil para cualquier apologética espiritualista refutar semejantes formas de ateísmo.

Con la llegada del principio de inmanencia, que domina desde el inicio hasta el fin el desarrollo del pensamiento moderno, el ateísmo pretende ser único fundamento de la positividad del ser humano y el fundamento de su libertad; de hecho las escuelas más activas del pensamiento conteporaneo son resueltamente ateas: existencialismo, marxismo, neopositivismo, fenomenología, pragmatismo...

Por lo tanto es urgente tomar conciencia de esta nueva situación de la cultura que, gracias a la fuerza y sugestión de los nuevos medios de propaganda y difusión, está penetrando en la conciencia de masas humanas cada día más amplias. En esta situación, hay que temer sobre todo —y no faltan síntomas clarísimos— una explosión siempre más extendida de ateísmo práctico, o bien social y político, como se le quiera llamar, en los grandes pueblos de Asia y África los cuales han estado hasta ahora en condiciones de aislamiento cultural respecto a Occidente. Es entre ellos donde la fuerza de expansión del comunismo soviético encuentra el elemento más ingenuo, y al mismo tiempo más inflamado y ávido, de reivindicaciones de libertad y progreso material. A estos pueblos el comunismo ateo no cesa de presentar la religión en general y el Cristianismo en particular como los aliados históricos y, por lo tanto, responsables de la opresión capitalista. Una amplia prueba de esto, la ofrece la literatura marxista.

Parece, por lo tanto, que la desaparición del colonialismo, por una parte, y el movimiento de independencia que agita continentes enteros, por otra, favorecerá, y no poco, la difusión del comunismo si el Cristianismo no tiene la posibilidad de defenderse y dar a conocer la verdad del Evangelio, ya que es muy probable que las antiguas religiones de Asia y África sean relegadas para siempre a la mitología; la lucha por la fe en Dios quedará solamente en manos del Cristianismo, es decir del Catolicismo sobre todo. La alternativa del hombre del futuro se presenta ahora en su forma esencial: o el hombre intenta salvar al hombre, ateísmo marxista, existencialismo, o el hombre reconoce solamente en Dios o en Cristo la liberación del mal y del pecado.

El empuje universal del ateísmo es un hecho nuevo de los tiempos modernos; la fuerza histórica más orgánica de este empuje, que se está

extendiendo como una mancha de aceite sobre el mapa espiritual y geográfico del mundo, está en primera línea en el marxismo. Sería, sin embargo, una presentación apresurada y facilona concebir la negación marxista de Dios en la línea del viejo materialismo clásico o iluminístico de Lamettrie o de D'Holbach, que Marx conoció ciertamente como conocía también el clásico de Demócrito o de Epicuro, sobre el cual hizo su propia tesis de licenciatura. El ateísmo marxista, por esto, pretende surgir no de una situación de pura negación, sino más bien de una afirmación, o sea de la reivindicación de la singularidad del ser del hombre mistificada por las filosofías trascendentalistas y trascendentales.

El marxismo oficial presenta hoy la eliminación de la religión obrada en los escritos de Marx-Engels en los términos siguientes: «Basándose en el materialismo dialéctico que se funda en los resultados de la ciencia y en las experiencias de la revolucionaria lucha de clases, ellos muestran el inicio de la religión y su verdadera esencia coma una manifestación propia de la sociedad clasista. En esos escritos Marx y Engels han expuesto y fundado teóricamente el ateísmo proletario que es un componente decisivo de nuestra concepción materialista del mundo. Ellos muestran que ciencia y fe religiosa son inconciliables entre sí, y demuestran el carácter antiprogresista de la concepción idealista del mundo». A diferencia del ateísmo precedente, especialmente iluminista, que hacía de la lucha religiosa su primer objetivo, Marx y Engels, enseñan que la lucha contra el oscurantismo (*Vernebelung*) religioso del hombre debe estar siempre subordinada a la lucha revolucionaria de la clase obrera y del partido socialista. Exigen la difusión de la concepción materialista del mundo, la actuación de la instrucción antirreligiosa y la educación atea de los trabajadores.

Un programa por consiguiente explícito y firme, que se remonta a una fuente de indiscutible autoridad y que renuncia a cualquier táctica de componendas. Más exactamente el ateísmo comunista, moviéndose en la línea de la izquierda hegeliana, pretende —y en esto puede tener razón— ser la única conclusión coherente del principio moderno de inmanencia, cuando éste se haya liberado de las superestructuras ideológicas. El paso decisivo hacia el ateísmo de los nuevos tiempos, ha sido llevado a cabo precisamente por aquel idealismo, especialmente de Fichte con la crítica a cualquier revelación y de Hegel con la subordinación de la religión (y de la fe) a la filosofía, que pretendía exaltar en la naturaleza y en la historia la verdad del Absoluto. Pero,

eliminada la revelación histórica y la trascendencia de Dios, al hombre sólo le ha quedado la mera relación con la naturaleza y la sociedad; es precisamente la técnica concreta de esta relación, el sustitutivo que el marxismo pone al problema de Dios. Es decir, la eliminación de Dios está en función directa de la afirmación del hombre, de la reivindicación de su libertad.

La intención de nuestro Instituto de Historia del Ateísmo es la investigación científica de la estructura y de las fuentes doctrinales del ateísmo contemporáneo, como una contribución al conocimiento del mundo moderno, al cual han sido llamados a participar los pueblos de Asia y África, y como orientación para una acción de presencia de la Iglesia, sobre todo en los pueblos llamados a la escena de la Historia.

El Instituto surgió en 1959 bajo los auspicios y con la generosa liberalidad del Cardenal Gregorio Pedro Agagianian, Gran Canciller de la Universidad, y dispone de una biblioteca propia en preparación. Su actividad se desarrolla mediante cursos anuales, ejercicios y eventuales investigaciones teóricas y prácticas sobre argumentos especializados. Tiene por lo tanto el carácter de Instituto de perfeccionamiento y de integración de las Facultades fundamentales de nuestra Universidad. La asistencia a los cursos está reservada a los alumnos del bienio superior de Filosofía y a los estudiantes de las Facultades de Teología, Misionología y Derecho. Pueden asistir, así mismo, alumnos de ambos sexos de otras Universidades y Facultades o de Institutos Superiores. El Instituto concede un diploma de asistencia y aprovechamiento a cuantos hayan realizado eficazmente las pruebas establecidas de exámenes y ejercicios.

Programa de los Cursos del Año Académico 1964-65

I. Introducción al ateísmo moderno

1. Curso General: Los principios del ateísmo moderno; *1º sem.*
Lunes y martes

2. Curso Especial: El ateísmo contemporáneo especialmente marxista, existencialista, fenomenológico, neopositivista y pragmatista; *2º sem. Lunes y martes*. Prof. P. C. FABRO, C. P. S.

II. Cuestiones etnológicas de ateísmo

1. Etnología y religión según el marxismo;

2º sem. Lunes y martes. Prof. DR. VITTORIO MACONI.

III. Cuestiones de ateísmo marxista. El ateísmo «científico» del marxismo soviético;

1º Sem. Lunes y Martes. Prof. D. PIETRO MODESTO

IV. Ejercicios El ateísmo contemporáneo: Prof. P. CORNELIO FABRO. C. P. S.

Publicaciones del Instituto

CORNELIO FABRO:

L'ateismo costruttivo come caratteristica della irreligiosità contemporanea, in «Euntes Docete» XIII (1960).

Hegel: La Dialettica, La Scuola, Brescia (1962).

Marx-Engels: Materialismo dialettico e materialismo storico, La Scuola, Brescia (1962). II ed. (1964).

Le fondement théorique de l'athéisme contemporain, in «Sciences Ecclesiastiques» XIV (1962), pp. 351-374.

Osservazioni critiche sulla nozione di ateismo, in «Euntes Docete» XV (1963), 197-221.

Introduzione all'ateismo moderno, Ed. Studium, Roma (1964), de pp. 1023.

Dirección: *Istituto di Storia dell'Ateismo, Pontificia Università Urbaniana. Via Urbano VIII, 16. Roma*

CORNELIO FABRO

DIRECTOR DEL INSTITUTO

EL ORDEN MORAL EN 19 TESIS

P. Dr. Cornelio Fabro

1) Retomando la línea fundamental de nuestras reflexiones metafísicas, podemos afirmar que el hombre se reconoce en la realidad: a) del mundo; b) del propio cuerpo, como capacidad de *ser en el mundo*, por una parte; y c) del propio espíritu, como capacidad de *realizarse en el mundo* mediante la responsabilidad del propio Yo[1]. El Yo es por consiguiente *algo dado* como fundante, tal como está expresado en la realidad presente como potencialidad, en el sentido de capacidad efectiva de realización, tanto del cuerpo como del espíritu.

2) Estas capacidades de realización en el hombre pasan al acto de modo diverso y en diversos tiempos por parte del cuerpo y del espíritu; sin embargo, ambas son a la vez independientes de la libertad y están a la vez conectadas a la misma. Así, el hombre es concebido y se desarrolla en organismo por la decisión de quienes lo han generado; igualmente, el hombre se despierta a la vida del espíritu por la aprehensión gradual aunque irremovible de la verdad del *ens* y de los principios, y asimismo aspira necesariamente a la felicidad por la luz evidente de lo verdadero y por el impulso irresistible al Bien infinito que el Creador ha instilado en su espíritu. Es cognoscente y volente por participación, pero su objeto último es *la verdad por esencia*, o sea Dios como es en sí, y *la felicidad perfecta* en la posesión amorosa de Dios.

3) A propósito, resulta oportuna una referencia a la doctrina tomista de los sentidos externos y sobre todo de los sentidos internos -y en particular de la *cogitativa*- para aclarar la operación fundamental del espíritu, que para el intelecto es el *conocimiento de la verdad del mundo y del espíritu*, y para la voluntad es la *elección del fin* existencial, del proyecto de vida que garantiza, es decir, realiza la felicidad «para mí». Ahora bien, para realizar este doble objetivo es necesaria la puesta en obra y la coordinación de

[1] C. Fabro, «L'ordine morale in 19 tesi», Studi Cattolici XXVIII, n. 276 (1984) 83-87.

todas las actividades sensoriales a disposición del Yo, en cuanto -nótese bien- los conocimientos sensibles para el intelecto y las tendencias afectivas para la voluntad se deben subordinar a la exigencia del conocimiento intelectivo y al dominio de la voluntad. Esta doble función unificante del conocer y del querer en la esfera sensible es atribuida por el Aquinate a la *cogitativa* en cuanto que «participa» de la inteligencia (también ella, como el *esse* del *ens*, ha sido olvidada incluso por su escuela: los dos olvidos se corresponden y unifican). Como el *esse* da la concreción última del ente en la esfera real, así la *cogitativa* alcanza la vida psíquica en su última determinación dinámica.

4) El hombre pertenece, mediante el cuerpo, al mundo físico y a «... esta bella familia de hierbas y animales»; mas por medio del alma pertenece también al mundo espiritual que, así como tiene su ley suprema del pensar en la distinción de verdadero y falso y por lo tanto en el principio de no contradicción, así también tiene su fundamento de elección en la *Diremtion* de bien y mal y por lo tanto en el principio *bonum est faciendum et malum vitandum*. Todo ser tiene, ínsita por el Creador en su naturaleza, una ley conforme a la propia esencia: los minerales según las propiedades atómicas y moleculares, los vivientes según las actividades biológicas correspondientes a las varias formas de vida: de las varias especies de vegetales a las varias especies de animales, comenzando por aquellas que se dan en forma de reacciones físico-químicas en el mundo de los tropismos y semejantes.

5) La naturaleza humana tiene en sí, con la inclinación al bien, también un lumen particular, la capacidad de discernir el bien del mal: mediante la misma, el hombre puede ordenar sus actos a la consecución del Bien supremo, o sea del último fin. Esta capacidad originaria de discernimiento del bien y del mal para ordenar (es decir, disponer) los propios actos a la consecución del último fin ha sido llamada «ley natural», un lumen participado del lumen divino de la ley eterna: «Por eso (...) la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la creatura racional» (*Summa Theologiae*, I-II, q. 91, art. 2).

6) La ley natural es por lo tanto el principio (activo) que informa y dirige la *ratio práctica*, guiando a la voluntad y haciéndose guiar por la voluntad en la elección de los fines y de los medios en la esfera práctico-

existencial. Por lo tanto, la ley natural es determinada y obligante como norma: se tiene que elegir el bien, se tiene que rehuir -evitar- el mal. Y esto no sólo para el sujeto en sí mismo, sino también para los demás: en efecto, delante de Dios ellos *participan* de la misma naturaleza humana, y todo semejante (también entre los animales) ama su semejante. Es la consecuencia ética de la participación predicamental según la regla de Boecio seguida por Santo Tomás: «Por la participación, todos los hombres son un único hombre». Por lo tanto, también sobre el plano de la ley natural el amor del prójimo es la consecuencia directa del amor de Dios, junto (y consiguiente) al amor que cada uno ha de sí mismo.

7) En virtud de la ley natural, como participación de la ley eterna, toda la persona humana, con sus tendencias e inclinaciones, está llamada a participar de esta dirección racional a la consecución del último Fin. Ante todo, la esfera sensible está polarizada en torno a la *cogitativa*, que también puede ser llamada la facultad de producir y conservar las impresiones de la «vida vivida» y de transmitirlas a la razón práctica, a la que pertenece el juicio práctico, en concreto, sobre los fines y sobre los medios. En la esfera de la educación del carácter (y en general de la formación moral y cultural), se puede reconocer que la *cogitativa*, como punto de inserción, o sea de contacto, entre la esfera sensitiva y la intelectiva, opera una *primera* situación de preparación, desde el interior de las disposiciones, inclinaciones, tendencias innatas y adquiridas del sujeto.

8) De aquí la importancia de la educación y «formación» de la sensibilidad, tanto para el conocer como para el obrar, es decir para alcanzar lo verdadero y conseguir el bien. Para cumplir esta tarea no son por cierto suficientes los vacíos paradigmas de la dialéctica moderna de conciencia-autoconciencia, mientras que son sumamente útiles y deben ser profundizados los comportamientos de los esquemas cognoscitivos y operativos (no en la dirección kantiana del espacio-tiempo abstracto, sino en la dirección concreta de los fines y medios en la esfera existencial, como se ha indicado).

9) Santo Tomás, en la fundamentación de la ley natural, insiste sobre el aspecto cognoscitivo, de manera que el «...conocimiento de la verdad es una cierta irradiación o bien participación de la ley eterna que es la verdad inconmutable» (I-II, q. 93, art. 2). Así, no sólo la ley natural, que es

fundamental, sino «...todas las leyes, en la medida en que participan de la recta razón, derivan de la ley eterna»; consecuentemente, toda ley humana «... en tanto tiene razón de ley, en cuanto es según la recta razón: y según esto es manifiesto que deriva de la ley eterna» (I-II, q. 93, art. 3, ad 2). Entre la ley eterna, la ley natural y las demás leyes humanas se establece, por lo tanto, una fundamentación de conformidad de tipo metafísico descendente, al que corresponde (en el legislador y en lo súbditos para la ley humana) una estructura de dependencia activa ascendente.

10) Por consiguiente confluyen en la conciencia humana, como principios activos de la acción moral: a) la ley eterna, la cual ordena y regula el universo entero y de modo particular las creaturas racionales (I-II, q. 93, art. 6); b) la ley natural, como participación de la ley eterna con impulsos, tendencias y movimientos de la esfera sensitiva coordinados por la *cogitativa*. Así concibe santo Tomás, profundamente, la relación (de la ley natural...) con la ley eterna: «... de un modo, en cuanto que se participa de la ley eterna por modo de conocimiento; de otro modo, por modo de acción y de pasión, en cuanto que se (la) participa por modo de principio motivo» (I-II, q. 93, art. 6). Este modo no vale solamente para el influjo de Dios sobre las creaturas inferiores, sino también para el hombre, en cuanto que recibe de Dios, primera causa, el impulso del obrar, y siempre de Dios, como autor de la salvación, las mociones interiores de la gracia.

11) Por consiguiente se podría decir que el intelecto práctico (o razón práctica) obra en la confluencia de las iluminaciones y mociones de la ley eterna (participada a la ley natural) con las solicitaciones e indicaciones proporcionadas en la esfera sensible por la *cogitativa*, que es, a su vez, iluminada por la razón.

12) La triple relación entre la ley eterna, la ley natural y la cogitativa se podría representar, entonces, bajo la figura de tres círculos concéntricos, de los cuales el círculo exterior es la ley eterna, el intermedio la ley natural con los primeros preceptos o principios morales, y el más interior la *cogitativa*, que depende de la ley natural y está a ella directamente subordinada, así como indirectamente (y no obstante profundamente) a la ley eterna. Los bienes a los cuales ante todo inclina son la vida individual para los singulares, la procreación para la especie y la educación de los

hijos y, en cuanto a la parte superior del hombre, es la «... inclinación según la naturaleza de la razón, que le es propia: como el hombre tiene una inclinación natural a conocer la verdad sobre Dios y a vivir en sociedad». Para obtener esto se tiene que evitar la ignorancia, evitar ofender a los demás y cuanto a ello se refiere (I-II, q. 94, art. 2).

13) Por lo tanto, ahora podemos comprender mejor la unidad dinámica (o sea, operativa) del hombre según esta estructura compleja y unitaria a la vez, que parte de la ley eterna y mediante la ley natural con sus preceptos primarios y derivados abraza también la esfera sensible. La fórmula de Santo Tomás se ubica en dirección vertical, como exige la relación dominante de la participación: «Todas las inclinaciones de cualquiera de las partes de la naturaleza humana, por ejemplo del concupiscible y del irascible, pertenecen a la ley natural en cuanto que son reguladas por la razón, y se reducen a un único primer precepto (del *bonum faciendum et malum vitandum*)». Así, los preceptos son muchos, pero la raíz de la que surgen y se alimentan es solamente una (I-II, q. 94, art. 2, ad 2 y ad 3), como una sola permanece siempre la persona (ver también I-II, q. 94, art. 4 y ad 3).

14) La recién indicada interacción entre las varias esferas puede dar origen, según el diverso comportarse de la conciencia (o sea, de la libertad) a la dominación efectiva de una esfera sobre la otra; y así podemos clasificar los hombres en el ámbito existencial en *espirituales*, *racionales y pasionales*. Los primeros se elevan al mundo divino con aspiraciones y arrojos superiores y con especiales mociones divinas, superando los dictámenes y exigencias de la ley meramente natural; los segundos siguen los dictámenes y los impulsos de la ley natural, dominando el apetito desordenado; los terceros, por último, se dejan dominar por las pasiones.

15) De aquí también la necesidad y oportunidad de determinar la ley natural con leyes positivas precisas, tanto por su indeterminación con respecto a las acciones particulares, como para prevenir los desórdenes de las pasiones: «Dícese que la ley escrita (positiva) es dada para corrección de la ley de la natura, bien porque por la ley escrita se suple lo que faltaba a la ley de la natura, bien porque, para algunas cosas, la ley de la natura en algunos corazones estaba corrompida a tal punto que estimaban como buenas cosas que naturalmente son malas: y tal corrupción

requería una corrección» (I-II, q. 94, art. 5 ad 1; ver art. 4, donde se lee que «... algunos tienen una razón depravada por la pasión o por la mala costumbre; como pasaba con los Germanos, los cuales antiguamente no consideraban inicuo el latrocinio, que no obstante va expresamente contra la ley de la natura, según cuenta Julio César en el libro *De bello gallico*, lib. VI, cap. 23»).

16) La ley de la participación alcanza no sólo el origen y la coordinación en la subordinación entre la ley eterna, la ley natural y las leyes positivas (civiles y eclesiásticas), sino también su contenido. Así se debe decir que los bienes espirituales preceden a los bienes materiales y los bienes de la sociedad y del Estado a los de los ciudadanos particulares, en cuanto que el hombre es por naturaleza un «animal social»[2]. El Aquinate se inspira también en otro principio del Filósofo, a saber que «el todo es antes que la parte», de modo que «el bien del ejército es el bien del comandante» que guía la comunidad a su fin.

17) El primer fundamento de la participación de que gozan el espíritu creado y el hombre, es la respectiva «creación a imagen de Dios» (Ge 1,27), en cuanto que su esencia espiritual expresa de modo finito la naturaleza misma infinita de Dios y la realiza mediante el conocer y el amar: en este contexto no diría que el hombre con respecto a los espíritus finitos es... a imagen de Dios *secundum quid*, puesto que la obligación del ángel (puro espíritu) y del hombre con respecto a la elección radical existencial es la misma. Es más, por extensión, como lo imperfecto participa de lo perfecto, así todas las creaturas, según los respectivos grados de perfección por los que participan de la infinita perfección de Dios y se dicen creadas según una *semejanza*, pueden decirse (en sentido menos riguroso) también ellas creadas *ad imaginem Dei* («... algo participan de la razón de imagen»: I, q. 93, art. 2). No obstante, esta relación de asimilación a Dios («todas las cosas tienden a asimilarse a Dios») es diversa para la creatura racional: «El universo es más perfecto en la bondad que la naturaleza intelectual tanto extensiva como difusivamente; pero intensiva y colectivamente, la semejanza de la perfección divina más se encuentra en la creatura intelectual, que es capaz del sumo bien» (I, q. 93, art. 2 ad 3).

[2] Aristóteles, *Política*, I, 9, 1253 a 2.

18) De esta realidad de la participación propia de la naturaleza divina, ya en la naturaleza en sí del alma, ya en los impulsos espirituales originarios al conocer y al obrar, el hombre se presenta a imagen de Dios en sentido propio, y este es el vértice de su dignidad. Su capacidad cognoscitiva, aún cuando se actúe en modo limitado en la existencia temporal, es en sí infinita y aspira al Infinito en la visión de Dios; similarmente -y más todavía- su inclinación o ímpetu para la posesión de la felicidad en la fruición de Dios, aún cuando puede estar sujeta a oscilaciones, se dirige directamente a Dios, sin pasar -como sí en cambio el conocimiento que el hombre puede tener de Dios-, a través del filtro de la analogía.

19) Por lo tanto, el amor del hombre y del espíritu finito se dirige a Dios y termina en Dios, no como es o puede ser conocido por el espíritu finito, sino *como Él es en sí*. En esto, entonces -y es el momento de mayor importancia para el hombre en su existencia terrena- *el amor de Dios* (es decir, el que él orienta a Dios como a su Padre celeste y tanto más y propiamente ese amor que es elevado por la gracia con la virtud de la caridad) *no difiere esencialmente de la beatitud eterna*, sino como lo implícito de lo explícito. La diferencia está solamente en el modo, no en la sustancia: aquí mediante el *lumen fidei* y los dones del Espíritu Santo; allí mediante el *lumen gloriae* y la posesión total de visión facial y de amorosa fruición.

Es cuanto el Angélico expresa en el admirable prólogo a la *Prima Secundae*, inspirado en san Juan Damasceno: «Porque, como dice el Damasceno, el hombre se dice hecho a imagen de Dios, en cuanto que por imagen se significa un ser intelectual, libre en el arbitrio, y potestativo por sí mismo, después de haber hablado del ejemplar, es decir, de Dios, y de las cosas que procedieron de la divina potestad según su voluntad, debemos considerar su imagen, es decir, al hombre, en cuanto que también él es principio de sus obras, por estar dotado de libre albedrío y de potestad sobre ellas».

LA VITALIDAD DE LA PENITENCIA EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

P. Dr. Cornelio Fabro

Penitencia sigue al arrepentimiento y arrepentimiento sigue al pecado[1]. Arrepentimiento evoca amor y recuerdo: evoca recuerdo del bien amado y perdido con el pecado, cuyo amor reaflora en el remordimiento y en el doloroso deseo de reencontrar el bien perdido, de retornar a la comunión con la persona amada. La penitencia que nace del arrepentimiento es la prueba de la «metanoia», del cambio de la conciencia extraviada y arrepentida. El arrepentimiento es la reprobación del error y del extravío que el yo mismo hace al enarbolarse su egoísmo frente a Dios, como dice Santa Catalina. La penitencia es el precio de la expiación del propio error y de la satisfacción del egoísmo, perdido en su orgullo y en los bienes sombríos del mundo que pasa.

Nuestro mundo ha sido definido como «un mundo consumista», el mundo de la sociedad del bienestar, en el cual los términos «sufrimiento», «dolor», «privación», «mortificación»… están destinados a desaparecer y en gran parte parecen –al menos en las naciones de alto desarrollo tecnológico- haber desaparecido. Frecuentemente con el sufrimiento, el dolor, la mortificación… ha desaparecido también el arrepentimiento, y sobre todo ha desaparecido el amor, porque ha desaparecido sobre todo el sentido del pecado. Sucede que la sociedad del bienestar de nuestro siglo ha puesto al hombre en el centro de los valores, así como lo hizo la filosofía de la inmanencia, de la cual nace aquella sociedad que había puesto al hombre en el centro de la verdad haciéndolo árbitro de la propia libertad. Perdido el sentido del pecado, el hombre ha perdido, de este modo, el dolor por el pecado y el impulso del amor que hace gemir el corazón y lo empuja a la penitencia.

⋆ ⋆ ⋆

[1] C. Fabro, *Momenti dello Spirito*, Asís 1983, 376-364. Se puede también buscar el texto en Italiano en www.corneliofabro.org / Articoli e riflessioni/ Momenti dello Spirito.

Entre todas las filosofías contemporáneas la más comprometida con el pecado, parece ser el existencialismo, por la unión esencial y constitutiva que afirma entre existencia y pecado, entre libertad y caída del ser en la existencia.

En la concepción cristiana, el pecado, en su esencia, es ser un acto de «desobediencia» del hombre a la ley de Dios y por tanto de «rebelión» de la voluntad creada a la voluntad de Dios: esta deformidad ontológica de la voluntad del hombre a la voluntad de Dios confiere al acto humano su deformidad moral. El pecado no se reduce, por tanto, a una simple privación, como el ser ciego o cojo, es una «privación activa»-si así se puede decir- porque el pecado implica un acto de parte del hombre, supone una decisión libre y responsable y presupone, por lo tanto, una alternativa entre el bien y el mal que compromete al hombre *en* y *por* el mal, como queda en evidencia. Por lo cual se habla de responsabilidad y de imputabilidad.

Ahora bien, en el existencialismo esta función ontológica de la elección o bien de la decisión de la libertad, es afirmada como principio fundamental: el hombre como tal no es cualquier cosa inmutable, sino que se debe decir «que es aquel que viene a ser» mediante la decisión, el compromiso, la elección… En este sentido es válido el principio de que la existencia es dada para cada uno por la elección que hace; es decir, de la decisión que cualifica su ser en cuanto tal, según el dicho de don Quijote: cada uno es hijo de las propias acciones; y en el Evangelio se lee que «el árbol se conoce por sus frutos» (Mt 7,16).

A este punto, el existencialismo se puede dividir, a grandes rasgos, en dos corrientes: la primera, que es la más reciente y la más notable, la que asume el ser como intrínsecamente finito y replegado sobre la libertad humana como principio y término de la existencia: es el existencialismo negativo para el cual «existir» equivale a elegir ser sí mismo, elegir la propia finitud. De este modo el existencialismo negativo contemporáneo ha esfumado toda trascendencia metafísica en el sentido de relación positiva del hombre con Dios: representa esta dirección en orden de negación, Sartre, Jaspers y Heidegger. La segunda corriente, con la antigüedad de un siglo y que ha tenido hasta ahora menor *retentissement*[2], es el existencialismo posi-

[2] N. del T.: Resonancia.

tivo y sobresale con Kierkegaard: ésta encuentra acogida especialmente en la teología protestante contemporánea.

El existencialismo negativo afirma la finitud del ser y excluye, por lo tanto, toda posibilidad de una efectiva relación con Dios. Pero la estructura de esta finitud se presenta diversa en Sartre, Jaspers y Heidegger; porque cada uno de ellos ha hecho una opción distinta para la cualificación ontológica de dicho ser. La opción, si se mira bien, se presenta inevitable: característica del pensamiento moderno es la subjetividad tomada como fundamento respecto de la objetividad; y, por lo tanto, la asunción de la negatividad en cuanto única relación de constitución trascendental de la subjetividad, así como de la objetividad en general. Sólo que en el existencialismo la negatividad opera en «el más acá» de toda mediación de trascendencia o de trascendentalidad: ésta se quiere atestiguar a sí misma -el punto es capital- como experiencia de la finitud del ser en el cual se actúa la existencia misma. La insistencia constitutiva de la negatividad del ser es el «punto crítico» del existencialismo contemporáneo que lo separa de la espiritualidad greco-cristiana, retomada por Kierkegaard, y lo lleva a lo vivo del drama del pensamiento moderno. Este retorno se da en las filosofías de la existencia según las diversas elecciones de conveniencia.

⋆ ⋆ ⋆

Como breve y sustancial agregado: el mal y el pecado no tienen en J. P. Sartre relevancia alguna; o más bien, por la dialéctica de los contrastes, es el mal y el pecado mismo que es elevado a la autenticidad del ser humano: Sartre ha pretendido demostrarlo en *L'être et le néant* (1943) y lo ha ilustrado hasta producir nauseas en los romances donde la más torpe representación indecorosa y los desórdenes morales más repugnantes son presentados como la situación del hombre inevitable e insuperable: el género humano de Sartre es el sumergido en el pecado como está narrado en el Génesis, pero privado, sin esperanza, de un Redentor. Los héroes sartreanos prueban y actúan la propia libertad engolfándose en el mal: los «remordimientos son absurdos» y la libertad está en dejarse llevar, porque se necesita tener pasiones, como había dicho Descartes: «Cualquier aberración… es tanto un gusto como otro, etc, etc,: el hombre no puede no hacer sino el mal, y cuando cree y pretende hacer el bien es de mala fe». En el mundo del absurdo, donde se ha perdido el amor, es obvio que la penitencia, que es el

itinerario de purificación del yo, no tiene lugar ni sentido: sería más que el agregado accidental hecho a la negatividad esencial de la existencia.

El problema del mal y del pecado en K. Jaspers -fiel a la perspectiva Kantiana, la cual considera el pecado original como un «mito»-, no asume estos tonos desesperados. Gracias a la teoría del «mal radical» Kant afirma que el mal (para nuestra voluntad) es innato en cuanto que «se encuentra antes de todo uso de la libertad dado en la experiencia». También para Jaspers «la culpa» (*Shuld*), la situación de culpa, es inevitable para el hombre y, por tanto, se debe hablar de una «culpa esencial» (*wesenhafte Schuld*), la cual constituye precisamente aquella «situación límite» (*Grenzsituation*) en la cual el hombre experimenta las antinomias del propio ser y, por lo tanto, el «fondo» de la propia libertad. En la situación límite de la culpa el hombre es plantado en la propia raíz: en esto la exaltada autosuficiencia ética de lo estoico es pura ilusión. En la situación-límite de la culpa, en cambio, es disipada toda ilusión, es quitado todo punto de apoyo y el hombre es arrojado a una desesperación completa: es ésta, según Jaspers, la experiencia de los hombres religiosos más profundos: Agustín, Pascal, Kierkegaard.

El único modo para huir de la antinomia de la culpa, sería renunciar al obrar o, por el contrario, interrumpir la existencia con el suicidio: pero la ética lo prohíbe, y por tanto la antinomia permanece, y la «culpa» permanece en el fondo de cada uno. Por tanto, según el pensamiento de Jaspers, el hombre singular debe asumir por sí mismo el sentimiento ético de la culpa que alcance la culpabilidad radical. Esta «última culpabilidad» (*letzte schuld*) el hombre la experimenta solamente en la soledad, en el silencio; mas las reacciones a estas situaciones-límites de la culpa no son homogéneas. Para la mayor parte de los hombres, absortos en las alucinaciones inmediatas de la vida, el problema ni siquiera existe. En cambio, otros hombres, dogmáticos[3], creen haber resuelto el problema recurriendo a sistemas y doctrinas elaboradas sobre la naturaleza de la culpa y el pecado, fuera de una experiencia fundamental nueva y original. Entre estos, menciona Jaspers la doctrina de la propia predestinación: «Existe en sentido metafísico un mal radical, el diablo. El mundo, en última instancia, es dualista». Gracias al pecado original todos nosotros irremediablemente estamos sumergidos en la culpa. Mediando la predestinación los hombres están divididos entre ellos

[3] N.del T.: la palabra usada en italiano es *dottrinari,* que tiene un tono peyorativo.

por una diferencia abismal; entonces la tarea se resuelve o en el combatir poniéndose de parte del bien o en el ponerse en la búsqueda de un criterio, de una conciencia cierta de aquello a lo cual estamos predestinados. Cada cual ve en el trasfondo de esta concepción el horizonte del pesimismo luterano, que tiende a separar el vínculo vivo y responsable entre libertad y culpa, para hacerlo un «evento cósmico», al cual, después, poder referir la expiación y la redención, como es acordado en el idealismo trascendental y en el historicismo teológico. Vestigios de esta concepción aparecen, si no nos equivocamos, en algún que otro catecismo y en ciertas corrientes de teología post-conciliar.

Parece ser otra la perspectiva teorética del otro alfil del existencialismo alemán, M. Heidegger, especialmente en la, así llamada, «segunda reforma»: su pensamiento no desarrolla las infinitas vías de la Razón, como el de Jaspers; sino que pretende tomarse todo sobre el Ser como sobre el «fundamento» (*Grund*) de la verdad de los entes. En este «retorno» (*Rückgang*), Heidegger ha dado un realce decisivo al momento de lo «sacro» (*das Heilige*) al cual pertenece la manifestación de la divinidad y, por lo tanto, de las relaciones de Dios con el mundo: esta manifestación compete sobre todo a la poesía, a la obra de aquellos que él llama los poetas esenciales. En el «*Nachwort*»[4] en ¿W*as ist metaphysik*?» leemos la siguiente distinción entre filosofía y poesía: «El pensador dice el ser, el poeta nombra lo sacro». Pero también leemos que el pensador y el poeta «habitan juntos sobre el monte más discontinuo» (Hölderlin) y nosotros nada sabemos de su coloquio. Sin embargo, sabemos que el sentido del ser viene únicamente del desarrollarse o del devenir de la historia. Lo «sacro», indicado por Hölderlin como objeto de la poesía, es la alegría festiva del encuentro o comercio del hombre con la divinidad, que, de todos modos, no quita la diferencia de naturaleza, como no la quitaba para el semidiós que era asumido entre los dioses. Lo sacro o lo divino, del cual se hace mención, no tiene carácter teológico, sino fenomenológico-óntico, en el sentido de la poesía griega renovada por Hölderlin: son llamadas divinidad la tierra y la luz, los ángeles de la casa y del año… o también los principios que infunden la serenidad e invitan al saludo. Por tanto, no se debe confundir lo sacro con Dios: «Lo sacro es aquello que aparece; mientras que Dios permanece lejano, y el mundo (la

[4] N. del T.: «epílogo».

naturaleza), que muestra lo sacro, testifica juntamente «la ausencia» (*Fhel*) de Dios». Desde este punto de vista lo «sacro» de Hölderlin en la interpretación de Heidegger es más terreno y cerrado –si así se puede decir- que el «sacro» de R. Otto: éste quiere ser la auténtica conmoción religiosa y la esencia misma de la religiosidad, del cual se establece la relación del hombre con Dios, como «el sentimiento de dependencia» (*Abhängigkeitsgefühl*) de Schleiermacher, y no simple apertura que la poesía descubre como refinado gozo de algunos privilegiados.

Se puede concluir que lo «sacro» hölderliniano y heideggeriano parece presentar una mayor consistencia metafísica-teológica como preludio de «teología negativa», como no es así en el vacío formalista jasperiano. Este incluso no logra todavía expresar una relación de presencia personal del hombre con Dios. El último Heidegger «insinúa» profundamente la diferencia entre el horizonte puramente ontológico y el metafísico-religioso, para invocar el retorno del «Sacro» como el principio de la salvación del hombre, pero no se ve cómo y cuándo tal salvación pueda cumplirse y pueda levantar al hombre de su caída. Todo, por ahora, parece disolverse en la esfera de la divinización poética, en el presentimiento de una inminente purificación cósmica: aún cuando los teólogos protestantes han pensado que valoraban más que los católicos el análisis heideggeriano del pecado y del arrepentimiento.

★ ★ ★

Ahora el mundo contemporáneo ha sacado las consecuencias de este vaciamiento teológico de la conciencia, o sea, de la dispersión o alienación total del hombre en la existencia inmediata, que es la divinización de la técnica que ha hecho del hedonismo su punto de arribo final, el hedonismo de masa. Aquí, toca confesarlo, el concepto de culpa se ha disuelto del todo, el arrepentimiento aparece siempre más arduo y la penitencia una flor cada vez más extraña.

En el existencialismo negativo, como se ha visto, se llega a lo más al concepto existencial de «culpa»: es ignorado el concepto teológico de pecado. La culpa (*Schuld*) de la cual habla el existencialismo alemán, después de Kant, es el límite mismo de la finitud: es, por eso, «una culpa sin culpable»; por lo tanto, una culpa sin más pena o castigo que la asunción de la finitud misma

del ser, por tanto -donde culpa y pena terminan coincidiendo. Y la expiación junto con la penitencia se convierten en palabras vacías y absurdas.

En cambio, en el existencialismo positivo el hombre está «delante de Dios» como la criatura delante de su Creador, y como pecador delante de su Redentor y Salvador. El único representante auténtico de esta línea, a nuestro parecer, es el fundador mismo del existencialismo: Soren Kierkegaard. El primer enfoque de sus consideraciones sobre el pecado ha puesto en la mira el *pecado original* en el ensayo *El concepto de la angustia* (1844), que es la obra suya más conocida, aunque no la más importante; el segundo núcleo de su teología del pecado es expuesta con arte admirable en el ensayo *La enfermedad mortal* (1849). En *El concepto de angustia* (1844) el planteo tocaba de cuando en cuando los variados campos relacionados con el arduo problema: la teología dogmática, la metafísica, la fenomenología o psicología en sentido propio… Mas si se debe afirmar una predominio debe ser atribuido, a nuestro parecer, a la metafísica; teniendo presente el origen teológico del problema. Más completo y lineal es el tratado del pecado en *La enfermedad mortal* donde la esencia del pecado, que produce la muerte, es determinada en la desesperación: se trata del pecado actual, del pecado sobretodo de no creer, de no querer aceptar a Cristo como el Verbo Encarnado Salvador del mundo. En el gran *Diario*, el argumento tiene acentos de extraña espiritualidad y profundidad: «Es la caída de la inocencia lo que coloca al hombre en la más grande diferencia con Dios. El verdadero concepto del pecado no es solamente el de un defecto de la naturaleza, al cual puede llegar también el filósofo; sino aquel que se manifiesta en la Encarnación del Verbo: al hombre jamás se le podría ocurrir que el Hijo de Dios tenía que sufrir aquella muerte cruel» (*Papirer* IV A 16; I A 94; X^2 A 400; X^2 A 420 y otros). Sócrates, sin conocer el verdadero ideal del hombre: no tenía la idea de pecado y no sabía siquiera -si bien el buen Acri creía leerlo en Platón- que para la salvación del hombre se exigía un Dios crucificado (*Papirer* X^3 A 254).

El ejercicio del cristianismo, la última obra de Kierkegaard (1850), expone -con profundidad y conmoción insuperada por la literatura religiosa moderna- los sufrimientos del cuerpo y del espíritu del Modelo para la salvación del mundo y la redención del hombre de la desesperación y de la muerte eterna. La penitencia, entonces, -como flor del amor- que nace del arrepentimiento cristiano, puede surgir y florecer solamente mediante el

nuevo despertar de la fe teológica auténtica que ve en la Encarnación y en la muerte dolorosa de Cristo el precio del pecado y de la culpa, de la libertad del hombre. Para ser sinceros, como es debido, es necesario decir que hoy mucha teología, y desgraciadamente aquella más leída y seguida, ignora casi esta realidad y este deber primordial de la conciencia cristiana, que es el deber de expiación y de penitencia. Se disminuyen y lijan, diría Kierkegaard, todos los «ángulos agudos» para correr hacia la contemporización[5] con el mundo, en el sentido de realizar la conformidad del cristiano con el mundo. Contra la obligación religiosa de la purificación del alma del pecado y de reconciliación del alma con Dios en Cristo, nuestro Salvador, hoy se prefiere presentar un cristianismo como reivindicación de justicia social y bienestar económico; y esto inclusive como «contestación» a una tradición que permanece aferrada a los pilares del dogma, sin creer en las vacías adulaciones del pensamiento moderno.

Por tanto, nada más urgente que un retorno del hombre a la penitencia, en el sencillo espíritu inculcado por el Evangelio: «Si no hiciereis penitencia todos igualmente pereceréis» y en el sentido de la práctica más pura y tradicional de la espiritualidad cristiana.

Es por el horror al pecado -que ha crucificado a Dios- que debe brotar en el alma el dolor purificante de la penitencia: del horror a *mi* pecado, a *mi* rebelión contra el Amor esencial.

El perdón misericordioso de los pecados, en la concepción cristiana, no puede encontrarse sino es con el aborrecimiento del pecado y con el precio de la expiación y de la penitencia como transfiguración interior de la libertad.

Kierkegaard, como la antigua espiritualidad cristiana a la cual alcanza frecuentemente su espíritu, protesta contra la concepción chata y mundana de la vida de la cristiandad protestante («especialmente el protestantismo, ¡especialmente en Dinamarca!»). Para él el modelo de esta compunción es la «pecadora» del Evangelio al cual ha dedicado uno de sus más conmovedores Discursos edificantes, del cual transcribo abreviando[6]: ella, la

[5] N. del T.: el término usado es *aggiornamento.*

[6] S. Kierkegaard, En Opbyggelige Tale: Synderinden, del 12 de dic. 1850, dedicado a la memoria del padre: Sambtle Vaerker, II ed. Copenaghen 1929, T. XII, p. 299 ss. Ver

pecadora, se había hecho indiferente a todos (delante de los ojos de los escribas y de los fariseos que la espiaban, abrazada a los pies de Cristo, que ella lavaba con sus lágrimas y secaba con sus cabellos). Habría soportado todo fácilmente, toda pérdida temporal y terrena…, porque todo esto para ella no importaba absolutamente nada: su alma no estaba ocupada sino por la inquietud de su pasado. Solamente era conciente de su pecado, no de la vergüenza, del deshonor, de la humillación. Todo a ella se le hizo indiferente: la resistencia del ambiente, la oposición del anfitrión (el Fariseo), la fría distinción de los fariseos y de sus afrentas. ¡Sí, su alma es como una fortaleza inexpugnable! Esto es extremadamente sabio, una verdadera solicitud por los propios pecados. Por eso, es verdaderamente necesario que cada día de fiesta, al principio de la oración de la Iglesia, se pida: «¡que nosotros podamos aprender a tener preocupación de nuestros pecados!». Eh aquí lo verdaderamente importante: la preocupación por obtener el perdón de nuestros pecados.

⋆ ⋆ ⋆

Como ha hecho la pecadora: había ido a esa casa sólo para una cosa, para obtener el perdón. Ella se ha atrevido a lo que ninguna otra mujer, sin tener conciencia de ser una pecadora, quizá jamás se habría animado -aunque el riesgo hubiese sido menor-, porque todo se le había hecho indiferente. Por esto, insiste Kierkegaard, la pobrecilla no toma conciencia de la oposición del ambiente, de las miradas malintencionadas dirigidas sobre ella. ¡Ha sido el coraje de la desesperación! diría. Sí, es cierto; pero igualmente ella está lejos de ser una desesperada… quien posee estas fuerzas no es una desesperada: es una creyente. De este modo, ingresa impasible. No produce sensación, su indiferencia absoluta es silenciosa, porque ella cree. Por eso, es tranquila, modesta, humilde, indiferente a todo y sin preocuparse ni siquiera por expresar su indiferencia: preocupada solamente de obtener el perdón. Por esto se había puesto en camino hacia la casa del fariseo, donde entonces encontró el perdón.

La primera penitencia, entonces, la penitencia de la que tiene necesidad el hombre moderno, la penitencia esencial que debe golpear la conciencia disipada de los falsos espejismos de la civilización de la técnica, es

---

ahora nuestra tr. it. en «Pensamientos que hieren por la espalda» Padua 1982, 205 ss.

la conciencia de pecado que se resuelve en la muda y ferviente súplica de perdón al Salvador misericordioso. Es la penitencia como «metanoia» o conversión del corazón, es la conversión como «contemporaneidad» con la muerte de Cristo que ha satisfecho por nuestros pecados. Una penitencia, por tanto, que puede llegar a ser fuente perenne de conforto y consolación: una consolación que la pecadora no tiene completamente, porque Cristo todavía no había muerto por el pecado del mundo.

La consolación que busca el hombre moderno -extraviado a causa de una cultura que se ha dedicado a la técnica y a la carrera frenética por la conquista de los falsos oasis de la Babilonia- la podrá encontrar sólo elevándose a lo más alto del supremo silencio del espíritu, en el cual el tiempo se encuentra con la eternidad, y el alma, dolorida por su pecado, se encamina confiada al encuentro con Cristo Salvador.

(1969)

Traducción del italiano a cargo del equipo Diálogo

PÁGINAS INOLVIDABLES

UN DESCUBRIMIENTO EXTRAÑO Y OCASIONAL PERO NO CASUAL

P. Dr. Cornelio Fabro

Recuerdo del «descubrimiento» de la noción metafísica de participación (hecha a pedido de la profesora Hermana Rosa Goglia, Grottaferrata, 19 de septiembre de 1979[1]):

Lejano del calor sofocante del verano romano, Fabro se encontraba por un período de reposo en Grottaferrata, «Villa Dusmet», perteneciente a las religiosas «Palotinas». En una de mis habituales visitas le pedí por favor que escribiera de su propia mano la génesis del extraordinario descubrimiento, del que hablaba siempre gustosamente con quien fuera. Me lo prometió y así lo escribió:

«Fue un descubrimiento extraño y ocasional, pero no casual. En 1933 la Academia Romana de Santo Tomás (bajo la propuesta del P. Mario Cordovani, en ese entonces Rector del *Angelicum*), organizó un Concurso Internacional sobre: *La defensa crítica del principio de causa*, con plazo hasta la Fiesta de Santo Tomás del siguiente año. Por entonces ya asistía a los cursos de teología en el *Angelicum* y el P. Cordovani me estimuló a participar en el Concurso: cada Universidad podía participar con un sólo concursante. Como el *Angelicum* presentaba al P. Bochenski, mucho mayor y ya conocido por sus publicaciones, pedí hospitalidad al Ateneo Lateranense en donde en 1931 había defendido el examen de Laurea en Filosofía con la tesis: *La crítica del principio de causa en D. Hume.* Habiéndome puesto inmediatamente a trabajar, la redacción del texto resultó más fatigosa de lo previsto: el ambiente filosófico católico entonces, bajo la influencia de la crítica de Hume-Kant, discutía sobre la analiticidad-sinteticidad del principio, dividiéndose quien por una y quien por otra de las soluciones. En el campo

[1] Incluida por Sor Rosa Goglia (secretaria y colaboradora del P. Fabro desde el año 1979), en su libro *La novità metafisica in Cornelio Fabro*, Marsilio, Venezia 2004, 26-27. Traducción de la Hna. María de Bethlehem, SSVM.

tradicional dominaba la defensa de la analiticidad «mediata» en el sentido de que el principio de causa era reorientado (fundado) sobre el «primer principio» (contradicción) mediante el principio de razón suficiente. Era la flexión racionalista del tomismo introducida por el P. S. Roselli en su «*Summa Philosophica*» que sirvió de modelo a la «*Summa*» del P. Zigliara; convencido e influyente defensor de tal solución era en el *Angelicum* el P. R. Garrigou-Lagrange, el autor de mayor prestigio de la escuela tomista en ese momento. A pesar de las numerosas conversaciones personales sobre el tema, no estaba convencido, pero terminé –no habiendo encontrado una auténtica solución que fuese satisfactoria ya sea en el plano crítico de la pertenencia necesaria del Sujeto al Predicado del principio, ya sea sobre el plano especulativo de la fundación última de la «novedad» del real– por resignarme a aceptar la solución corriente es decir la «resolución mediata».

A principios de febrero de 1934 estaba por llevar el texto a la tipografía, pero una fuerza extraña me detuvo: no estaba satisfecho con el trabajo y seguía pensando. Una noche me desperté de improviso y se me iluminó el pensamiento: la última fórmula del principio de causa debe expresar la fundación de la primera forma de causalidad es decir, contener la evidencia de la primera dependencia de la criatura del Creador. Corrí inmediatamente a leer la *S. Th*. I, 44, 1, en donde me saltó a la vista vivamente la fórmula de la participación que encontré muy pronto confirmada en los textos paralelos con un significativo aumento de precisión y profundidad. La dinámica del problema, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, esbozada primero en algunos artículos de revista fue luego elaborada en los dos volúmenes dedicados a este argumento.

El primero (*La noción metafísica de participación*) obtuvo prontamente la aprobación de la Universidad de Lovaina (especialmente de los profesores L. De Raeymacker, F. Van Steenberghen...) y fue adoptado durante algunas décadas como texto de investigación en la escuela de perfeccionamiento. El segundo (*Participación y Causalidad* 1960) presenta el texto definitivo de la «Chaire Card. Mercier» de la misma Universidad (año académico 1954) como 3º titular después de Gilson y Marrou. La «*Aquinas Memorial Medal*» de 1974, por el VIIº centenario de la muerte de Santo Tomás, que me fue entregada en Washington el 7 de marzo en un encuentro solemne en el Milton Hotel, que tuvo como motivación especial estos estudios».

CASTIDAD, VIRGINIDAD Y FILOSOFÍA

P. Dr. Cornelio Fabro

En el orden de las cosas hay una afinidad innata y casi connatural entre castidad y filosofía[1]. La filosofía es el elevarse de los múltiples al Uno, de los compuestos al Simple, de los móviles y siempre cambiantes a la Fuente perenne e inmutable; por esto el abstraerse y purificarse de toda forma de apego sensible y material es la castidad esencial del pensamiento esencial. En ella vinieron a menos aquellos filósofos condenados por San Pablo: «...como inexcusables, porque habiendo conocido a Dios no lo glorificaron como Dios, ni le dieron gracias, sino que se envanecieron en sus razonamientos y su insensato corazón fue envuelto de tinieblas. Diciendo ser sabios vinieron a ser necios, y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por la reproducción de imágenes que representan al hombre corruptible, aves, cuadrúpedos y reptiles». Y la pena, continúa el texto que es todo centelleo de la ira y justicia divina, fue correspondiente al pecado de una inteligencia vuelta infiel a su misión originaria, y manchada con la idolatría de la materia: «Por esto Dios los abandonó a las concupiscencias de su corazón, a la obscenidad de deshonrar entre ellos sus propios cuerpos, ellos que cambiaron la verdad de Dios por la mentira, y adoraron y dieron culto a la creatura antes que al Creador, el cual sea bendito por los siglos, amén» (Ro 1, 21-25). Y el terrible texto describe la abominación de tales conciencias depravadas por el abandono de la búsqueda del único Dios sapientísimo, espíritu puro, del cual el hombre había participado en sí la chispa viva de la inteligencia y del amor.

Ya desde el principio la filosofía había emprendido resueltamente su camino esencial de volverse al Uno en la renuncia gradual a la realidad material, llevada hasta la inmolación mística de la propia carne y a la renuncia a su continuación en el tiempo mediante la ascesis de la castidad perfecta que es la virginidad. Tales, por ejemplo, fueron los Presocráticos

[1] C. Fabro, *Momenti dello Spirito II*, Asís 1983, 366-369. Se puede también buscar el texto en Italiano en www.corneliofabro.org/Articoli e riflessioni/ Momenti dello Spirito.

y los Pitagóricos; para ellos, como para Heráclito, el alma era una partícula del fuego divino, eternamente inmortal, la cual por una fatalidad ligada a una culpa antigua había sido encerrada en la cárcel del cuerpo, del cual debía purificarse y liberarse para retornar a la luz en las esferas supernas. Nada más natural, por esto, entre los adeptos de las sectas pitagóricas, que la profesión de la castidad perfecta, un tema que ya había aflorado en los grandes trágicos (por ej. Sófocles en *Antígona*) y que retornará dilatándose en varias escuelas al inicio de la era cristiana, sobre todo en la herejía encrática. Platonismo y neoplatonismo han tomado aquí la concepción del dualismo y de la oposición entre alma y cuerpo, de la cual surge la evasiva de abandonar este mundo para correr «solos hacia el Solo», como terminan las Enéadas de Plotino. Y no por nada, y a honor supremo de la filosofía, justamente un filósofo musulmán, y el más sospechoso de ortodoxia religiosa como Averroes, recomienda en el *Comentario a la Física de Aristóteles* la castidad perfecta como medio indispensable para avanzar en la vida del espíritu. Por tanto, no sorprende cómo aún en el Islam, sobre todo bajo el influjo del místico Algazel, haya florecido la ascesis de la virginidad en forma de vida monástica y religiosa del todo afín a la cristiana que por aquellos siglos florecía en Oriente.

★★★

A menudo, en la filosofía moderna, el problema moral, a diferencia del pensamiento clásico y medieval, pasa a segundo plano y llega a ser por esto más funcional y derivado que constitutivo de la elevación del espíritu para fundarse en su pura autenticidad. Es la deletérea identidad o identificación de pensamiento y ser o de esencia y existencia, afirmada por el principio de inmanencia, que dejará en la sombra el problema de la virginidad. Sobre todo lo dejará toda filosofía colectivista o toda teoría de la «masa», la cual, como hace especialmente el idealismo, ve en el Todo y en la totalidad de muchos el sujeto de la verdad, y reduce al Individuo a un momento suyo transeúnte. Es de notar que ha sido especialmente Kierkegaard el que mostró la conexión necesaria, en polémica con el idealismo imperante, entre Individuo y Persona delante de Dios, y por esto entre Persona y castidad, entre Cristianismo y celibato, y más aún entre celibato y la sagrada misión del sacerdote, en una fiera polémica con el Protestantismo.

En esta lucha con la cristiandad mundanizada de su tiempo, que toca los vértices más altos de la exasperación en la última polémica contra el Cristianismo mundanizado de Mynster-Martensen, él [Kierkegaard] había encontrado un aliado en Schopenhauer, al cual estaba leyendo justamente en aquel período de tiempo (1854-55). En efecto, el tema de la virginidad y del celibato forma amplia parte del capítulo 48 de la segunda parte del *Mundo como voluntad y representación*, dedicada a los «Suplementos» de la primera parte de carácter más sistemático. En su pesimismo radical, él [Schopenhauer] se aproxima, no sólo a aquellas filosofías antiguas, sino también a los místicos cristianos como Madame Guyón, Angelo Silesio, el Maestro Eckhart, y por último a la misteriosa *Theologia deutsch* y al propio San Francisco de Asís, que él, con gusto discutible avecina a las vaporosas especulaciones sobre la nada de las religiones orientales, especialmente del Budismo; sin caer en la cuenta que el mismo «Cántico de las creaturas» es la más alta glorificación de la naturaleza como creación de Dios y a gloria de Dios, y por tanto en antítesis con aquella «tendencia anticósmica» que él pone en el fondo de su filosofía. Esto no quita que su elogio del Cristianismo sea sincero y le reconozca en esta materia el primado al Catolicismo, como el mismo Kierkegaard, sobre el protestantismo mundanizado y «…completamente dañado y corrupto por la miserable hegelería: esta escuela de vulgaridad, esta infección de necedad y de ignorancia, esta sofística que daña las cabezas».

En la defensa del celibato cristiano y católico, como exigencia genuina del Evangelio, Schopenhauer trae el testimonio explícito de Stauss, en su *Leben Jesu*, él nota que todos los Padres, empeñados en la lucha contra los encráticos que condenaban el matrimonio, exaltan la virginidad, y consideran al matrimonio como una concesión contra la concupiscencia derivada del pecado original. Y se complace en citar la siguiente declaración del católico racionalista Carové (*Sobre la ley del celibato*, 1832), contrario al celibato: «Siguiendo la opinión de la Iglesia, como se lee en los Padres de la Iglesia, en las instrucciones sinodales y papales y en innumerables escritos de fieles católicos, la castidad permanente es llamada una virtud divina, celeste, angélica, y la adquisición de la gracia divina es hecha depender de la seria invocación de ella». Esta doctrina agustiniana ha tenido la aprobación, continúa Schopenhauer, del Concilio de Trento, ha sido defendida por San Pedro Canisio, y permanece constante hasta hoy; y cita la revista *El Católico*

(junio 1831) en la cual se dice: «En el catolicismo se ve la observancia de una "eterna castidad", por voluntad de Dios como el más alto mérito del hombre…». El Concilio Tridentino ha removido sobre esto toda duda posible. Importante es el comentario que goza de la completa aprobación de nuestro filósofo: «Por tanto, debe ser admitido por toda persona sin prejuicio, no sólo que la doctrina expresa de los católicos es realmente católica, sino también que las demostraciones adoptadas deben ser inconfutables para una razón católica, porque tales razones han sido sacadas de las concepciones fundamentales de la iglesia sobre la vida y su destino». Y aprueba, junto al abad Zacarías, citado por la revista católica, que el celibato (y no la «ley» del celibato) deriva directamente de la doctrina de Cristo y del apóstol Pablo.

Observa Schopenhauer, también de acuerdo en esto con Kierkegaard, que los ataques contra el celibato provienen de una concepción del Cristianismo de tendencia judaizante, antiascética, optimista y terrena. Y aquí está también el error del Protestantismo. En efecto «...el protestantismo, eliminando la ascesis y su punto central, que es la meritoriedad del celibato, ya ha rechazado el núcleo esencial más íntimo del cristianismo, y por esto debe ser considerado como un alejamiento del mismo». Esto, comenta con ironía, se ha verificado en nuestros días con su gradual descenso al bajo racionalismo, este moderno pelagianismo, el cual al fin desemboca en una doctrina de un padre amoroso que ha hecho el mundo para que todo surja de él del mejor modo... Esta puede ser, concluye, correspondientemente a la suerte de Kierkegaard que se atrajo la ira colegial de los pastores de Dinamarca, una buena religión para los cómodos, ayuntados, y esclarecidos pastores protestantes, pero no es cristianismo. De aquí la crítica a Lutero y la exaltación del estado monástico.

En su pesimismo, como se sabe, Schopenhauer va más allá, y afirma que en y mediante la castidad perfecta, el hombre llega a destruir en sí aquella avidez de vivir que es el pecado, o más bien, la pecaminosidad de la existencia misma; y esta no es por cierto la doctrina del Cristianismo. Pero es sintomática esta su defensa ardiente de la virginidad como medio y condición para el florecer del espíritu en su aspiración esencial de arrojarse en Dios.

(1967)

Traducción del italiano a cargo del Sem. Pablo Trollano

EL ASEDIO DE LAS PALABRAS

P. Dr. Cornelio Fabro

En otro tiempo[1], en la aurora del pensamiento occidental evocada por el joven Nietzsche y hoy retomada por Heidegger, la Palabra era la posesión misma de la verdad como norma universal, como presencia luminosa e iluminante que penetra y debe penetrar toda sinuosidad y escondite de la realidad. Así, en la aurora del pensamiento occidental, la Palabra disipaba el error de los mortales, así como en el avanzar de la alborada, rechazadas por los rayos del sol naciente, huyen todas las brumas de la mañana. Mas esta Palabra (o logos) para ser contenido, criterio y fundamento de la verdad, debe ser única, perenne, inmutable... según aquella antigua filosofía.

Pero hoy estamos enfermos de palabras, porque estamos sumergidos por palabras en todas las direcciones: la prensa, la radio, la televisión... con los recursos infinitos de la técnica, nos invaden con palabras por todas partes, no nos dejan ni siquiera un rinconcito para la intimidad de la dicha y del dolor, de la esperanza y de la desesperación. Ya no podremos defendernos más de las palabras, que se han hecho más penetrantes y corrosivas que las termitas, porque hoy en día no significan más la presencia del espíritu, sino el dominio de la materia y la prepotencia de sus energías, privadas de todo pudor y respeto.

El hombre moderno ha perdido el sentido y, con él, las proporciones de la Palabra. Heráclito, que es quizás el principal inspirador de Nietzsche y también de Heidegger (junto a Parménides), distingue un logos divino y un logos cósmico: mediador entre ellos circula el logos humano, doblemente condicionado, a saber, por el logos divino como fuente primigenia y por el cósmico como objeto de investigación y de descubrimiento, como es, precisamente, el logos del mar y de la tierra (Fr. 31) donde todo surge y todo tramonta. Ahora las suertes se han invertido: es el mundo de los

[1] C. Fabro, *Momenti dello Spirito* I, Asís 1982, 15-18. Se puede buscar el texto en italiano en www.corneliofabro.org/Articoli e riflessioni/ Momenti dello Spirito.

fenómenos el que nos esconde lo real dentro y fuera de nosotros, es la invasión de las ondas electromagnéticas telecomandadas por el hombre, la que nos sumerge por todas partes con avalanchas de palabras; y las palabras hacen huir al logos.

En efecto, para Heráclito, el logos está también presente en cada yo humano singular, en cada alma en cuanto partícipe de la verdad; y, en este sentido, han tenido razón los críticos al ver en Heráclito un precursor del logos del Evangelio de Juan, que parece haber sido escrito en Éfeso, la ciudad de Heráclito. Dos fragmentos pintorescos, que no resultarán simpáticos a los evolucionistas, se concentran en torno a la situación dialéctica (por así decirlo) del logos humano o, más exactamente, de aquello que el logos confiere al hombre en su posición intermedia e intermediaria entre Dios y el mundo. En efecto, en un primer momento «... el más bello de los monos es torpe apenas se lo compara con la estirpe de los hombres» (Fr. 82). Pero en el segundo momento «... el más sabio de los hombres, en comparación con Dios, (Heráclito escribe *theos*), aparecerá como un mono (*pithecos*), en sabiduría, en belleza y en todas las cosas» (Fr. 83). Dos textos que valen un códice, de meditación sobre la dignidad y el miserable destino de nuestra especie. Si Heráclito volviese hoy, probablemente actualizaría estos dos axiomas con un tercero, más o menos de este tenor: «El hombre que ha abandonado o negado el logos divino, el hombre que prentende comportarse como logos primario y universal, está destinado a convertirse, y se está convirtiendo, en más feo y más estúpido que el más feo y más estúpido de todos los monos».

El pasaje que va del logos divino de Heráclito al logos revelado, que es Jesucristo, el Verbo Encarnado, surge espontáneamente. A este horizonte del encuentro de los dos Verbos ya se habían encaminado, parece que bajo el influjo del mismo pensamiento griego, los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento; después, sobre todo, el IV Evangelio y, a su modo, la cristología paolina (Col 9,13ss.).

La dificultad y la prueba de la fe es la de ser nuevos en lo antiguo y originales en lo permanente, puesto que pertenece al hombre el ser productivo con la libertad en el ámbito de la verdad, a todo nivel, incluso el de la fe y la salvación. El espíritu no es una canasta que recibe pasivamente, sino un principio que se actúa a sí mismo «dirimiendo» con la elección la

alternativa de su salvación. Éste es el progreso en la continuidad y fidelidad a la tradición, según la regla áurea de Vicente de Lérins, que entró a formar parte de los textos auténticos del magisterio: «Enseña las mismas cosas que has aprendido, de tal manera que, diciendo de un modo nuevo, no digas cosas nuevas. Pero –se pregunta enseguida– ¿entonces, no habrá ningún progreso en la Iglesia de Cristo? ¡Cierto! –responde–. Y grandísimo. ¿Quién será el hombre tan envidioso de los hombres y tan odioso a Dios, que trataría de impedirlo? Bien entendido, tiene que haber un progreso, pero no un cambio: un auténtico aumento para cada uno y para todos, para cada hombre y para toda la Iglesia; pero en el mismo dogma, en el mismo sentido, y en la misma fórmula».

Quien pretende avanzar cortando los puentes con el pasado no avanza, se precipita en el vacío; no encuentra al hombre histórico en camino hacia el futuro de la salvación, antes bien, queda envuelto en los remolinos del tiempo sin esperanza. La teología contemporánea parece estar en crisis justo sobre este punto, a saber, el de la fe como tensión abierta entre los tiempos de la salvación, que está iluminada por la presencia del espíritu de Cristo con la guía del Magisterio de la Iglesia. Frecuentemente, los espíritus iluminados manifiestan una grave perplejidad sobre la orientación de la nueva teología «horizontalista», suscitando un incendio de protestas por parte de los interesados –y sin obtener todavía ese encuentro y confontación, a los que invitan, acerca de las precisas contestaciones–, con lo cual confirman la realidad y gravedad de la situación. Sin embargo, la invitación del Lerinense está siempre abierta.

Por eso nos podemos preguntar: ¿qué mensaje de salvación puede anunciar al mundo una teología que desmitologiza los eventos de la salvación, que deja en la sombra –alguno hasta los niega u omite completamente– los misterios y dogmas fundamentales del Cristianismo para aplicarse únicamente a las estructuras socio-político-económicas del hombre, rechazando el misterio de la caída y de la redención del hombre, reducidos a mera «metáfora»? (ver *Concilium*, 1982, 3). ¿Qué principio de renovación puede ser una teología que seculariza sin escrúpulos la moral y, como avergonzándose del ideal de pureza y pobreza cristiana, irrumpe a favor de una existencia bajo la bandera del placer, del rechazo del sacrificio, a favor de la celebración abierta del sexo (*pornoteología*): brevemente, para alinearse con la lucha de clases, para proclamar la inocencia liberante de los instintos,

con la brutalidad del más retrógrado psicoanálisis? ¿Qué tiene que hacer el mundo, o qué cosa puede hacer, con una teología sin pudor, que se desarma ante el mal? ¿Qué puede significar para la sociedad consumista, que se hunde en el aburrimiento y en la rebelión del acto gratuito, una teología que para salvar al mundo bebe el mismo veneno que intoxica al mundo?

Ciertamente, nuevos problemas y nuevas exigencias, nuevos errores y nuevas dificultades, solicitan la conciencia cristiana en un mundo que está en continuo movimiento: ¿no se deben, entonces, buscar «nuevas» soluciones? Es una pregunta justa, declara el mismo Lerinense, una pregunta a la que se debe responder con especial diligencia y atención, pero también con la autoridad de la ley divina, con los documentos del Magisterio, que edifica porque unifica, es decir, porque fundado sobre la majestad e inmutabilidad del dogma, o sea, sobre la autoridad de Dios inmutable, y no sobre el capricho mutable de los hombres. Si el arte tiene que saber frenar el encanto de la forma huidiza, y si la filosofía tiene que sobrepasar los confines de la ciencia y de la experiencia, la teología tiene que llevar luz allí donde el arte comienza y la filosofía se frena, para poner en movimiento los recursos secretos de la fe y de la gracia cuando el gusanillo de la duda hace aridecer al espíritu y la preocupación del dolor hace al corazón rendirse.

En la teología se toca el círculo supremo de la vida, se debe desatar el nudo de la duda, atenuar el estrujón del dolor, ante la Verdad encarnada que es el Cristo: no simple hombre-divino, sino Hombre-Dios, Palabra eterna que entró en el tiempo, modelo del hombre, al cual, por los canales misteriosos del amor, más allá de los confines de la ciencia y de la acción, de la filosofía y de la poesía, anuncia desde hace ya dos milenios, y en cada rompiente del tiempo, la aurora de la salvación eterna.

(1973)

Traducción a cargo del P. Dr. Christian Ferraro I.V.E.
Centro de Altos Estudios San Bruno, obispo de Segni
Segni (Italia)

SANTO TOMÁS: MAESTRO DE LIBERTAD

P. Dr. Cornelio Fabro

Con el estilo ingenuo y un poco pomposo de un hagiógrafo medieval, Guillermo de Tocco –que fue alumno de Santo Tomás y después postulador del proceso de canonización y biógrafo oficial– describe la muerte del maestro no como un evento luctuoso, sino como un punto firme de la historia del mundo insertado en el cuadro de la Providencia*.

«Murió el santo Doctor en el año del Señor 1274, en el año IV del Papa Gregorio X, a la edad de 49 años, el 7 de marzo por la mañana. Pareció oportuno a la divina Providencia que Dios destinase el ingreso de su Doctor a la vida eterna en aquel mes en el cual, desde la eternidad, había dispuesto crear el universo, de modo que el antedicho Doctor se asemejara a Dios con sus obras, y habiendo casi cumplido el sexto día en la fatiga del escribir, obtuviese la quietud del día séptimo. Y mientras estaba por acabar el año 49º de su edad, comenzase el 50º Jubileo de la vida eterna, de tal modo que a la hora de la mañana tuviese su fin la aurora de la visión por enigmas y el Santo iniciase el día de gloria de la luz plena»[1]. Con un modo extraño para nosotros, pero muy comprensible para su tiempo, el hagiógrafo describe la muerte del Maestro fijándola en el fulgor del mediodía teológico, en el paso del tiempo a la eternidad, como en el cumplimiento del camino, en la obtención de la expectación del retorno a la fuente deseada de la luz y de la paz.

De este modo veía el hombre medieval el drama de la vida, como tensión de deseo del tiempo hacia la eternidad: inmerso en la idea teológica, gravitaba hacia la eternidad, de la cual el tiempo era solo una estación pasajera, prueba

* Texto de la prolusión leída en el Campidoglio para la inauguración del séptimo centenario tomista el 7 de marzo de 1974.

[1] G. DI TOCCO, *Vita S. Thomae Aquinatis,* ed. Prümmer, *Fontes Vitae S. Thomae Aq.,* Tolosa 1911.

e imagen umbrátil. Era la visión agustiniana de la vida como destierro y nostalgia de la eternidad, a las antípodas de la de hoy, que es fervor enardecido por lo presente y pura inmanencia sin fondo y espejismo de trascendencia.

En este sentido, Santo Tomás no nos es lejano sólo por siete siglos, sino por épocas enteras, milenios... él pertenece todavía, para usar la imagen de Guillermo de Tocco, a la aurora del mundo, mientras nosotros vivimos consternados la hora del crepúsculo y tememos que nos cubra la noche sin esperanza del apocalipsis nuclear. En este sentido, él ciertamente no es ni puede ser (¡al menos así parece!) contemporáneo nuestro, compañero y guía de nuestro viaje. Vivimos en una época esencialmente antropológica, en la cual el hombre se interroga solamente por el hombre mediante el tiempo, una época dominada por la técnica y la tecnología, atestada por la imagen del hombre pulverizada en cada momento por los medios de comunicación en las infinitas situaciones de la existencia... arrastrada como hoja seca en el torbellino del «momento» ambiguo de la historia, del que habla Kierkegaard. Nuestro hombre no es más el hombre de Séneca, Agustín, Tomás de Aquino; no es el hombre metafísico y teológico que como él desea, predice y espera alegre a la muerte –siempre en el relato de Guillermo de Tocco y de los demás biógrafos del Santo. Hoy, la muerte no es para nosotros ni siquiera la última visita esperada del *Gato pardo* de Tomás de Lampedusa... «una señora joven, vivaz, con un vestido de viaje marrón de amplia *tournure*... que no alcanzaba a esconder una maliciosa lozanía en el rostro... la siempre deseada creatura que venía a buscarlo... [que] junta cara a cara con él, alzó su velo, y así, púdica, pero pronta a ser poseída, le pareció más bella de como nunca la hubiese vislumbrado en los espacios estelares»[2]. El hombre de hoy quiere ser absorbido en el alboroto colectivo o solo en el más acá, sin nostalgia por trascendencia, exige ser solamente hombre en lucha con el tiempo: como «ser-en-el-tiempo» (Heidegger), como «ser-en-rebelión» *(l'homme revolté* de Camus), y esto porque entiende el ser como libertad, y porque interpreta la libertad como posibilidad pura y apertura ilimitada, como identidad de esencia y de existencia, de posibilidad y realidad, de externo y de interno; la superación de las oposiciones,

[2] Tomasi di Lampedusa, *Il Gattopardo*, Feltrinelli, Milano 1963, 170.

sgún la definición hegeliana[3], pero para reencontrarla un momento después en los conflictos irrefrenables de la historia.

Pero los pensadores esenciales tienen un mensaje esencial que no pasa con el tiempo: el descubrimiento del ser de Parménides, del átomo de Demócrito, del intelecto de Anaxágoras, del verbo o logos de Heráclito, de la idea de Platón y de la *ousia* forma–acto de Aristóteles, así como el mensaje del alma *imago Dei* del cristianismo, de la *memoria cordis* de San Agustín, el descubrimiento del *actus essendi* de Santo Tomás, la tumultuosa y sin embargo lúcida teorización de la Providencia en los flujos y reflujos históricos de Vico... son mensajes que no pasan, son pilares de la salvación, los mensajes de ayer como de hoy y de siempre, porque se insertan en el interrogativo esencial que el hombre –en decir de Aristóteles– se hace siempre; tanto ayer como hoy y a cada hora del cuadrante de su historia. Y en la polvareda de los sucesos que el tiempo desperdiga en el olvido, el hombre se reconoce en estos mensajes esenciales o «dignidades», en decir de G. B. Vico, el cual no por nada ponía el dicho de Cicerón en la pregunta de Ático como tema de su *Derecho Universal*: «*Non ergo a praetoris Edicto, ut plerique nunc, neque a XII Tabulis, ut superiores, sed penitus ex* intima Philosophia *hauriendum iuris disciplinam putas*?»[4].

Ahora bien, estos mensajes esenciales responden todos a la misma pregunta, que es variada en las fórmulas, pero idéntica en la exigencia y multiforme en las respuestas. En el fondo, es siempre la pregunta que Kant se hacía en la *Crítica a la Razón Pura* y que retocaba, ya viejo, en las *Lecciones de Lógica*, publicadas por Jasche en el 1800:

1. ¿Qué *puedo saber*?
2. ¿Qué *debo hacer*?
3. ¿Qué *me es permitido esperar*?

¿*Qué es el hombre*?[5]

---

[3] G. W. F. Hegel, *Enzyklop. d. philos. Wiss*., § 142; ed. Nicolin-Pöggeler, Hamburg 1959, 149.

[4] Cicero, *De Legibus*, I, 5. Cfr. G. B. Vico, *Il Diritto Universale,* ed. F. Nicolini, Bari 1936, t. I, 24.

[5] «*Was kann ich wissen*? *Was soll ich tun*? *Was darf ich hoffen*?». «*Was ist der Mensch*?».

En su pasión por los esquemas conceptuales, Kant califica a la primer pregunta como puramente especulativa, a la segunda como puramente práctica, y a la tercera como especulativa y práctica al mismo tiempo[6] –mientras que hoy nosotros la llamaríamos más bien una pregunta existencial–. ¿*Qué es el hombre*? –es la pregunta que el viejo Kant pone a lo último, pero ella es también la primera, porque expresa la sustancia, el fundamento y la instancia de todas las demás.

No cabe duda de que Santo Tomás es del número de los pensadores esenciales, y que su mensaje especulativo pertenece esencialmente al enigma del hombre. Pero, en esta apertura de discurso, aquello que nos interesa resaltar primeramente no es tanto la cualidad específica de su especulación, de la cual se ocupará ampliamente el inminente Congreso Tomista Internacional que tendrá lugar en Roma y en Nápoles. Ante todo y sobre todo, nos interesa aclarar que el mensaje de los pensadores esenciales no se agota en la situación histórica que lo vio nacer. Tal mensaje, por usar una expresión ya corriente pero con significado dialéctico y casi opuesto, surge por un «salto cualitativo». Se quiere decir que cada uno de tales semantemas –el ser, el logos, la idea, la forma, el hombre como microcosmos y la memoria esencial..., etc– permanece suspendido sobre el hombre en el arco infinito de su historia, de modo que la distancia del tiempo intensifica sus instancias, lejos de obliterarlas. El camino de la verdad que no engaña, parece que no es tanto la ambición de aferrar el Todo, cuanto la aspiración a lo originario, o como hoy afirma justamente Heidegger en el «retorno al fundamento»[7]. Por esto el mismo Heidegger ha retomado la confrontación con las voces más antiguas del pensamiento –como Anaximandro, Parménides, Heráclito, Platón y Aristóteles– y esto justamente para descifrar las instancias últimas de Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Trackl y Rilke. Él afirma, y no sin razón, que la filosofía desarrolla una identidad en la diversidad: la diversidad está en los sistemas y la unidad en el fundamento (*Grund*) que es el significado de la *arché*, es decir, del principio originario. Así, el *noús* de Anaxágoras, que mueve y ordena todo, es principio de justicia; igualmente el *to einai* de Parménides, el *logos* de Heráclito, la *idea* de Platón, la *ousía* de Aristóteles... preside la regla que ha sido establecida por la *Dike*. Es esta (búsqueda de)

[6] *Kritik der reinen Vernunft,* Die Disziplin der reinen Vernunft, A 805, B 833.

[7] Cfr. Heidegger, *Das Ding, Nachwort*, in *Vorträge und Aufsätze,* Pfullingen 1954, 184.

fusión de verdad y justicia, y por tanto de justicia y libertad –y no tanto la disonancia de los sistemas– lo que constituye el mensaje esencial del pensamiento inmanente al tiempo de la historia humana, porque él crece en vivacidad y se ilumina de esperanza con el paso de los sucesos del tiempo.

Por tanto, ¿cuál es el mensaje esencial de Tomás de Aquino? No se pregunta directamente cuál es la estructura de aquel que ha sido indicado como el sistema tomista, desarrollado y defendido por la escuela tomista dentro de una concepción filosófica y teológica «[...] *quam Ecclesia fecit suam*» al fin del Ochocientos, con León XIII, y con los Papas de la primera mitad del Novecientos. La pregunta que hemos hecho es de naturaleza asistemática, es decir, solamente temática, aquella que vale para cada pensador esencial y que nos da el hilo conductor para aferrar y desenrollar su «salto cualitativo», que es su invención en el campo del pensamiento. A tal pregunta fundamental, sobre lo que respecta a Tomás de Aquino pensador, no se puede dar otra respuesta que la del «fundamento», a partir del cual cual cada hombre mueve sus pasos en el afán de la historia, en el conflicto de las instituciones... o sea, el fundamento, desde el cual debe moverse, y no puede no moverse, todo pensador así como cada hombre que escruta los «signos de los tiempos» y el sentido del propio destino.

Podemos responder breve y rápidamente que la respuesta de Tomás es dialéctica, así como es dialéctica, es decir, especulativa y práctica, formal y existencial, la esencia del hombre. En el campo especulativo el principio de lo real, o sea, del ente, es el ser, el acto de ser, el ser mismo ya vislumbrado por Parménides, y retomado hoy por Heidegger como el ser mismo (*Sein selbst*), el ser del esente (*Sein des Seienden*), aunque teorizado por vez primera por Santo Tomás con la determinación de Dios como *esse per essentiam* o piélago de realidad (Damasceno). En el campo existencial, el primer principio del obrar es la libertad, que es la esencia de la subjetividad del yo, el principio dinámico de la persona. También sobre este vértice, que es la novedad del pensamiento moderno respecto al pensamiento clásico, Tomás tiene que ser reconocido como un precursor: también para él la libertad es el *prius* absoluto en la constitución del sujeto. También para él, como para Heidegger, el «retorno al fundamento» es la libertad. Lo que constituye un retorno histórico, especulativo y existencial al mismo tiempo.

El camino del hombre hacia la libertad ha sido y sigue siendo largo y antagónico: no lo ha sido menos tampoco la búsqueda o determinación teorética de su fundamento –antes bien, tanto el uno como la otra permanecen todavía. Sin embargo, esto no significa que la aspiración del hombre se extinga en un trabajo de Sísifo, que su pregunta esencial quede para siempre sin respuesta. El escollo parece venir del pensamiento mismo: como en la antigüedad el caos, que es «lo sacro» (*das Heilige*) originario, rememorado por la poesía de Holderlin, arrastra en la ley del cosmos (*anánke*) cada aspiración del individuo, sordo a las protestas y lágrimas de Antígona: «El Caos es la vorágine, la grieta entreabierta, la abertura que se abre antes de todo, y en la cual todo se enreda»[8].

Del mismo modo en la época moderna tienden a coincidir pensamiento y voluntad, reflexión y acción, idealidad y realidad, y esta vez de parte del yo y no más del mundo, aunque con idéntica dialéctica. De aquí la prevalencia, en la tradición occidental, de la libertad del contenido sobre la libertad del acto como energía poniente, que es la libertad liberante como elección autónoma, como decisión del sujeto, es decir, como autodecisión; la libertad originaria que es de todos en cuanto es la primera pertenencia de cada uno, que es en sí incomunicable en cuanto es en cada uno –y en todo nivel (político, religioso, cultural o tecnológico...)– el principio de toda apertura y toda comunicación. En la plena madurez del pensamiento moderno, debemos a Hegel la interpretación más aguda y comprehensiva de la conciencia de la libertad como el eje portante de la civilización Occidental. Según Hegel, el concepto de libertad universal radical, en el sentido de núcleo originario de la dignidad de cada hombre, ha entrado en el mundo solamente con el Cristianismo. Tal concepto es ignorado en el mundo oriental, que reserva la libertad al déspota, y permaneció extraño al mismísimo mundo greco-romano que, aún teniendo conciencia de la libertad, sabía que solamente «algunos hombres» son libres (como ciudadano ateniense, espartano, romano...) pero no el hombre como tal, es decir, cada hombre, en virtud de su humanidad, y no solamente en virtud del censo, de la fuerza del carácter, de la cultura... o sea, en virtud de aquella que Kierkegaard llama la injusticia de las distinciones particulares en el banquete de la fortuna, del cual queda excluido el hombre común: esto es un retorno al paganismo.

[8] Cf. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung,* Frankfurt a. M. 1951, 61.

«Esta idea de la libertad ha venido al mundo solamente con el Cristianismo, según el cual el Singular como tal, ha sido creado a imagen de Dios y tiene valor infinito, por lo que está destinado a tener una relación directa con Dios como espíritu, de tal modo que el hombre está destinado a suma libertad»[9].

Escribe aún Hegel: «Ciertamente el sujeto era un individuo libre, pero se sabía tal solamente en la unidad con la propia esencia: el Ateniense se sabía libre solamente como Ateniense, otro tanto el ciudadano romano como *ingenuus*. Pero que el hombre fuera libre en sí y por sí, según la propia sustancia, que haya nacido libre como hombre: esto no lo supieron ni Platón, ni Aristóteles, ni Cicerón, ni siquiera los juristas romanos, aunque solamente este concepto sea la surgente del derecho. En el principio cristiano, por vez primera el espíritu individual, personal, es de un valor esencialmente infinito, absoluto; Dios quiere que todos los hombres sean ayudados».

Por tanto, la característica fundamental del ser humano es la de ser libre, y la historia de la humanidad es la fatigosa búsqueda de los fundamentos y derechos de esta libertad: tal búsqueda no ha terminado aún. En efecto, continúa Hegel: «En la religión cristiana se abrió paso la doctrina según la cual todos los hombres son iguales delante de Dios, porque Cristo los ha llamado a la libertad cristiana. Estas afirmaciones vuelven independiente a la libertad de las condiciones de nacimiento, de clase social, de educación, etc., y las consecuencias de tales ideas son enormes, aunque con todo tales ideas son diversas aún de lo que constituye el concepto del hombre como ser libre. El sentimiento de tales determinaciones fermentó a través de siglos y milenios, y esta empresa ha producido las revoluciones más grandes, pero el concepto, la conciencia de que el hombre es libre por naturaleza, esta ciencia de sí mismos, no es antigua»[10].

Con este reconocimiento, Hegel es el primero en el pensamiento moderno en admitir y afirmar la incidencia decisiva del Cristianismo en la reflexión sobre el fundamento, que es la libertad, y en este sentido puede llamarse un redescubridor del concepto de «filosofía cristiana». Pues bien, Tomás de Aquino, después que Agustín y aún más, había contribuido

[9] G. W. F. Hegel, *Enzyklop. d. philos. Wiss*., § 482; ed. cit. 387 s.

[10] G. W. F. Hegel, *Geschichte der Philosophie,* ed. Michelet, Berlin 1840, t. I, 63.

decisivamente a la afirmación de este concepto con su especulación y el sorprendente testimonio de su vida. En cuanto a la doctrina, la etiqueta de aristotelismo con la cual ha sido calificado su pensamiento –no sin buenas razones– ha velado su autentica originalidad en esta parte que trasciende, sea al racionalismo griego, comprendido Aristóteles, que hacía de la voluntad una función de la inteligencia, sea al voluntarismo agustiniano que arrastraba la actividad voluntaria en la atracción invencible del Sumo Bien: ¡*pondus meum amor meus*, *eo feror quocumque feror*!

La posición de Tomás busca superar ambos escollos mediante una dialéctica del tipo de aquella que luego Hegel indicará con el término controvertido pero siempre fascinante de *Aufhebung*, es decir superación, mediante el cual los opuestos son negados en la oposición abstracta e intercambiable para ser conservados juntamente en la unidad superior de la síntesis. Así, para Santo Tomás en la actuación decisional intelecto y voluntad parecen fundarse uno al otro: el intelecto se dirige sobre los objetos, los comprende y los confronta, y de este modo vuelve posible la elección –es el aspecto contemplativo y estático. Pero es la voluntad la que bajo el aspecto dinámico mueve y coordina la actividad de la persona entera y por esto también del mismo intelecto, porque –para Santo Tomás, como para San Agustín y San Buenaventura– la voluntad es la facultad del bien y del amor que contiene, retiene y expande desde lo íntimo la razón del ser espiritual. Por esto, más allá del racionalismo abstracto y del voluntarismo formal, Tomás ve en la decisión libre la unidad de persona y responsabilidad: «la voluntad es el origen de la libertad, porque la libertad de elección pertenece a la esencia de la libertad»[11], y esto en cuanto la libertad se quiere a sí misma y se causa a sí misma.

Para el Aquinate, la ocasión para este *volo* o acto poniente, que es una sonda hacia la profundidad de la libertad, es la expresión de Aristóteles de que el hombre obra por sí (*to on éneka* = *cuius gratia* o *causa sui* en las versiones latinas). Pero mientras Aristóteles entiende la «causa» del *causa sui* en ablativo, en sentido final, de modo que indica al que obra por sí a diferencia del esclavo que obra por el señor, para Santo Tomás *causa sui* se

[11] Santo Tomás, *In II Sent*., d. 24, q. 1, a. 3 ad 5; Mandonnet, II, 598.

puede leer en nominativo[12] –como para Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel y especialmente Kierkegaard, del cual hablaremos en breve–: el hombre es libre porque con la actuación de la elección radical se produce a sí mismo, y puede construir su yo moral e histórico. También para Santo Tomas, el movimiento profundo de la libertad nace de la pasión por el ideal: «De este modo», escribe, «la voluntad se mueve a sí misma», y después «mueve todas las demás potencias» empezando por el intelecto: «Entiendo, comprendo, porque quiero, y hago uso de todas mis facultades porque quiero»[13].

En la reflexión sobre su acto de amor, la voluntad toma las riendas de la vida, y deviene superior, precediendo a la misma razón: «[...] *per reflexionem voluntas efficitur prior et superiori ratione, in quantum movet rationem*»[14].

Esta es, por tanto, la ósmosis trascendental, la pertenencia viviente e intercambiable de intelecto y voluntad, este circular helicoidal, este movimiento en espiral de la vida del espíritu, la fórmula última de la dignidad del hombre y del respeto que cada uno debe a la libertad del otro como a la propia, según la razón. En este dinamismo existencial, tiene valor, pero en sentido opuesto, la instancia moderna de la autonomía del yo: la elección radical originaria funda la *circulatio* de la vida del espíritu y es el *pendant* de la autoconciencia como la verdad de la conciencia de la cual habla Hegel[15]. Santo Tomás no retrocede ni frente a las fórmulas más osadas: «La potencia de la voluntad», escribe, «está siempre actualmente presente a sí misma: pero el acto de la voluntad que quiere algún fin, no está siempre en la voluntad. De este modo es que ella se mueve a sí misma»[16].

Esta es, justamente, la esfera de la reflexión, en la que la voluntad obtiene la palma de prioridad sobre la razón.

---

[12] Está en nominativo, por ejemplo, en: *S. Th*., I, 83, 1 ad 3 y *De ver*., 24, 1 ad 3 (cfr. a propósito C. Vansteenkiste, *Rassegna di letteratura tomistica,* I [1969], 38 s.).

[13] Santo Tomás, *Q. de malo,* q. 6, a. un.

[14] Santo Tomás, *Q. de ver.,* q. 22, a. 13.

[15] «Die Wahreit des Bewusstseins ist das Selbstbewusstsein, und dieses [ist] der Grund von jenem, so dass in der Existenz alles Bewusstsein eines anderen Gegenstandes Selbstbewusstsein ist» (G. W. F. Hegel, *Enzyklop. d. philos. Wiss*., § 424; ed. cit., 34).

[16] Santo Tomás, *Q. de ver.,* q. 22, a. 13.

Este poder creativo de la voluntad pertenece a la esfera del espíritu, que es reconocimiento de sí como posición de sí. Al espíritu, también al espíritu finito (el alma, la inteligencia…), pertenece necesariamente el ser (como al círculo la redondez): por esto el hombre, todo hombre, es dueño de disponer de sí y de sus propias acciones desde su mismo origen, es decir, desde el confín entre el ser y la nada. Sobre el límite entre lo verdadero y lo falso, y sobre todo entre el bien y el mal, el hombre es llamado a elegir, a decidirse, en la vida familiar, social, religiosa… No bastan –aunque obviamente hacen falta– las reflexiones y los argumentos: la decisión que ayuda a bloquear el afán de la vida y a desatar la duda de la razón exige aquel «suplemento del alma», que es la libertad. Santo Tomás exige tal chispa de la libertad incluso en la esfera teológica, empezando por el acto de fe, que para él es y debe ser absolutamente libre como acto, en cuanto que es absoluto e inmutable en el objeto. Propiamente porque Dios es el Principio perfecto e inmutable, e inmutables y perfectos son todos sus atributos, propiamente porque la Encarnación de Cristo es el *Hecho* absoluto de salvación… por estas dos garantías supremas, en el orden metafísico y en el devenir histórico, la decisión es mía, porque en ella yo comunico directamente con Dios y con Cristo. Por esto también la fe es para Tomás un encuentro dialéctico de intelecto y voluntad, donde el primado es de la voluntad: «Creer es inmediatamente un acto del intelecto en cuanto movido por la voluntad»[17].

El objeto a creer –la Trinidad, la Encarnación, el pecado…– ciertamente trasciende la inteligencia que no lo puede comprender, antes bien, cae bien en la cuenta, es decir, comprende que no lo puede comprender: sin embargo también Tomás está de acuerdo en la fórmula de Kierkegaard de que en el acto de fe, la razón comprende que debe creer. Sobre este vértice, en la advertencia de la elevación o trascendencia y en la tensión o pasión por la salvación, surge la chispa de la fe, frente a la cual se inclinaron humildes y grandes –no solo los clérigos Agustín y Tomás, sino también Dante y Manzoni. Por esto, Santo Tomás reivindica osadamente esta libertad del acto de fe: «El mismo creer es un acto del intelecto que asiente a la verdad divina bajo la guía de la voluntad, que es movida por la gracia, y así depende del libre albedrío»[18].

[17] Santo Tomás, *S. Th.*, II-II, q. 6, a. 2.

[18] Santo Tomás, *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 9.

Por esto, el Aquinate era contrario a que se bautizasen los niños de los hebreos o de otros infieles contra la voluntad de sus progenitores, o a que se bautizara alguien, un adulto cualquiera, contra su voluntad: sería un acto contra la justicia y contra la misma religión[19].

Por esto, el hombre que elige como objeto de la propia vida al finito, oscila sobre la nada del finito, es prisionero de la «mala infinitud» (Hegel). En cambio, aquel que elige a Dios, se funda sobre el Absoluto y se libera a libertad. A este propósito Santo Tomás tiene una reflexión insólita, del todo moderna. El punto de partida está en elevación trascendental: «Es propio de la dignidad de Dios que él mueva, incline y dirija todas las cosas, pero de tal modo que él quede ni movido, ni inclinado, ni dirigido por ninguna otra cosa. Por tanto –he aquí la observación nueva que quisiera llamar el pasaje al límite de todo el pensamiento occidental– *más una naturaleza es cercana a Dios y tanto menos es inclinada por otra cosa, estando en mayor grado de inclinarse a sí misma*»[20].

Luego explica: «La naturaleza racional, que es más próxima a Dios, no solo posee una inclinación hacia algo, como poseen los inanimados, ni solamente lo que mueve esta inclinación viene determinado desde fuera, como la naturaleza sensible; sino que más allá de esto posee en su propio poder a la misma inclinación, de tal modo que la inclinación hacia aquello que es aprehendido como apetecible no le es necesaria, sino que puede inclinarse o no, y así la misma inclinación no le viene determinada por algo externo sino por sí misma»[21].

Kierkegaard, a distancia de seis siglos, expresaba la misma dialéctica: «Lo máximo que se puede hacer por un ser, mucho más de lo que un hombre pueda hacer, es hacerlo libre. Para ello se necesita justamente la omnipotencia. Esto parece extraño, porque (a lo que parece) la omnipo-

---

[19] Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th*., II-II, q. 68, a. 10.

[20] La edición crítica Leonina trae «ab alio» (Roma 1973, 620) a diferencia de un Códice que tiene «ab eo».

[21] SANTO TOMÁS, *Q. de ver.,* q. 22, a. 4. Más conciso en la tardía *Expositio in Symbolum Apostolorum:* «Homo magis est similis Deo inter creaturas post Angelos... non autem quantum ad corpus, sed quantum ad animam quae est liberam voluntatem habens et incorruptibilis» *(Opusc. theol.,* ed. Taur., t. II, n. 886, 198 a.).

tencia debería hacer a uno dependiente. Pero si se concibe verdaderamente la omnipotencia, se verá que implica precisamente la determinación de poderse recobrar uno a sí mismo en la manifestación de la omnipotencia, de tal suerte que exactamente por eso la cosa creada puede ser, por la omnipotencia, independiente. Por esto nunca un hombre puede hacer a otro perfectamente libre. El que tiene el poder queda por ese mismo hecho ligado y siempre tendrá una relación falsa a aquel a quien quiere hacer libre. Además, en toda potencia finita (dotes naturales, etc.) hay un amor propio finito. Sólo la omnipotencia puede recobrarse a sí misma mientras se da, siendo precisamente esa relación la que constituye la independencia de aquel que recibe. La omnipotencia de Dios, es, pues, idéntica a su bondad. Porque la bondad consiste en dar completamente, pero de tal modo que, en el recobrarse a sí misma de manera omnipotente, se hace independiente a aquel que recibe. Toda potencia finita hace dependientes, solo la omnipotencia puede hacer independientes, puede producir de la nada lo que tiene consistencia en sí, por el hecho de que la omnipotencia se recobra siempre a sí misma. La omnipotencia no queda ligada por la relación a otra cosa, por no haber otra cosa a que referirse; no, ella puede dar sin perder absolutamente nada de su potencia, es decir, puede hacer independientes.

«En esto consiste el misterio, por el que la omnipotencia no sólo es capaz de producir la cosa más imponente de todas (la totalidad del mundo visible), sino también la cosa más frágil (una naturaleza independiente respecto a la omnipotencia). Por tanto la omnipotencia que con su mano puede tratar duramente al mundo, puede juntamente volverse tan suave que lo que es creado goce de la independencia». (*Diario* VII A 181, tr. it. n. 1017).

La vida de Santo Tomás ha sido una reivindicación y un testimonio de esta independencia. En su adolescencia, cuando quebranta la ambiciosa voluntad de su familia, y especialmente del padre que quería encaminarlo para llegar a ser abad de Monte Casino, y en cambio entra en la familia mendicante de Santo Domingo, para aplicarse al estudio y a la predicación de la verdad. Como maestro famoso, los biógrafos concuerdan en destacar tres hechos fundamentales: la rotura del obstruccionismo de Guillermo de Santo Amor, Siger y los maestros seculares contra la carrera académica de los religiosos en la Universidad de París; la confutación del averroísmo encabezado por el mismo Siger, que se esparcía en la Universidad de París

como la amenaza más grave de la Cristiandad, y que comportaba esencialmente una negación radical de la libertad; en fin, la crítica de otro peligro mortal que angustiaba a la iglesia, esto es, el error eclesiológico de los secuaces del libre espíritu: «*Cuius restauratores simul et inventores*», observa G. de Tocco, «*se nominant Fraterculos de vita paupera, ut etiam sub hoc humilitatis sophistico nomine simplicium corda seducant... qui dum dicunt se duci spiritu libertatis, in omnem servitutem pravitatis haereticae eodem spiritu praecipitante labuntur*»[22].

Mientras se desataba la polémica averroísta, que recogía consensos y favores, sobre todo en la Facultad de Arte y entre los jóvenes incluso por la «moral permisiva» (como se diría hoy) del averroísmo, fue apostrofado públicamente en la Iglesia, mientras predicaba, por un celador instigado por aquel partido. Por testimoniar esta libertad, soportó la obstinada oposición de los maestros de la Facultad de teología, los cuales, espantados por la oleada averroísta y enraizados en el verticalismo agustinista, eran sordos a la nueva primavera del pensamiento.

Se hizo eco atónito y atento de esta primavera el discípulo biógrafo, que describe la primera lección del joven bachiller como un auténtico terremoto en aquella fortaleza de privilegios y privilegiados que era la universidad de París. Cuenta Guillermo de Tocco, que apenas hecho bachiller, y comenzando a exponer en las lecciones lo que primero había deliberado ocultar con el silencio, Dios le infundió una ciencia tan grande, y de sus labios manaba tanta doctrina, que ya parecía superar a todos los maestros, y con su claridad empujaba más que cualquier otro a los estudiantes al amor de la ciencia.

«En efecto, siempre encontraba argumentos nuevos en sus lecciones, tenía un modo claro y distinto de exponer, traía razones diferentes para concluir, de tal modo que cada uno, apenas lo sentía enseñar esta novedad y quitar las dudas con nuevas razones, se convencía de que Dios lo iluminaba con los rayos de una luz nueva. Él fue de un criterio tan firme que osaba enseñar y escribir opiniones nuevas, cuales Dios se dignaba inspirarle de nuevo»[23].

[22] G. di Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis,* c. 20; ed. cit., 93 s.

[23] G. di Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis,* c. 14; ed. cit., 81.

Destinado por la Providencia a la más imponente obra del pensamiento, de la síntesis entre fe y razón, entre naturaleza y gracia, la cual exigía la máxima concentración interior, Tomás de Aquino tuvo en cambio una juventud y una vida agitada, y encontró por todas partes contrastes y oposiciones, saboreando bien pronto la amargura de la incomprensión y la condena de los envidiosos y mediocres. Sin embargo, en la alternancia de tantos sucesos adversos se revela un plano de armonía superior que su conciencia sabía tomar y actuar con deliberación lúcida, casi movido por el ritmo de los problemas, de los cuales él solo sentía, por primera vez en la historia de la cristiandad, el íntimo aguijón, el significado exacto y las etapas esenciales.

La aparición de Tomás de Aquino sobre el horizonte de la cultura y de la vida eclesial del siglo XIII, tuvo para sus contemporáneos el significado de un auténtico terremoto en toda la esfera de la vida del espíritu. Con intuición firme y segura, sufragado por el estudio directo de las obras y de los textos más arduos de Aristóteles, él individuó en la concreción que informa a la especulación aristotélica, la afirmación de la consistencia de la realidad y por tanto de la verdad de la naturaleza y la historia.

En particular, partiendo justamente desde la unidad sustancial de alma y cuerpo afirmada por Aristóteles, reivindicó, contra el monopsiquismo antropológico averroísta, la consistencia y dignidad personal de cada hombre (el que entiende y quiere es el hombre singular, no el universal), el individuo dotado de un principio espiritual propio, y por tanto, de una inteligencia propia y una voluntad responsable. La fuente primaria de esta responsabilidad es la libertad como capacidad originaria de la persona, como fuente de la cual se desprenden hacia la elección responsable todas las fuerzas de la conciencia, y primero que todas la guía para el mismo intelecto, que debe iluminar la elección del fin y la coordinación de la acción para conseguirlo. A la raíz de esta reivindicación de la concreción de la libertad, está su metafísica de la participación, según la cual el ser finito participa del Ser por esencia, y por tanto el intelecto y la voluntad tocan la misma creatividad de Dios, y la ley natural es una participación de la ley eterna en la creatura racional, aurora de eternidad en los resplandores del tiempo.

La libertad tomista, pues, no se identifica, como en el pensamiento clásico y más radicalmente en el pensamiento moderno, con la mera con-

formidad con la racionalidad y arrastre irreversible de la historia. Tampoco acoge la tesis de un cierto agustinismo histórico de la *delectatio vixtrix* o de una causalidad universal unívoca: concepciones perjudiciales a la dignidad del hombre, que es la responsabilidad del bien y del mal. La persona que se estructura por la libertad tomista es elección de sí en cada elección, gracias a la voluntad que se mueve a sí misma ante todo, y decide en el riesgo de la existencia, por el finito o por el infinito, por los bienes umbrátiles o por el riesgo y la nostalgia de la eternidad en la esperanza de la salvación en Cristo.

En el arrojo de esta novedad creativa pasó Tomás de Aquino la breve jornada de su vida, troncada en su pleno mediodía. El Rector de la Universidad de París junto con los Maestros y los estudiantes de la Facultad de Artes, memoriosos del «buen Fray Tomás» (como lo llama Dante en el *Convito*), conmovidos (*singultuoso clamore*) enviaron a los Superiores de la Orden Dominica, reunidos en Lyon por el Capítulo General con ocasión del Concilio, una acongojada y afectuosa carta de condolencias[24]. Su viejo Maestro Alberto Magno lo lloró desde Colonia como «la flor y el esplendor del mundo»[25].

Era conveniente para la ciencia del espíritu, que lo tiene como sumo entre los maestros, era oportuno para Italia y para la latinidad, de la que Roma siempre sigue siendo símbolo incorruptible –como deber de todo hombre que quiera vivir con dignidad–, recordar su mensaje que atraviesa los siglos con una presencia que no pasa. Esto: que la libertad crece sólo en la verdad, así como la verdad se alimenta sólo de la libertad. La historia es la tensión creativa de la dialéctica de ambas, y si la lucha por la verdad constituye la historia, la libertad es y sigue siendo su firme esperanza.

Traducción del italiano a cargo del equipo Diálogo

[24] *Fontes Vitae S. Thomae,* a cura di M.-H. LAURENT, in *Revue Thomiste,* 1937, fasc. VI, 583 ss.

[25] *Fontes Vitae* S. *Thomae,* fasc. V, *Processus Canonizationis* S. *Thomae,* a cura di M.-H. LAURENT, 382.

EXISTENCIA SACERDOTAL
VERDAD Y SANTIDAD EN EL APOSTOLADO DE LA PREDICACIÓN

P. Dr. Cornelio Fabro
Roma

1. Con este título[1] –el subtítulo es nuestro[2]– inspirado en una modernísima filosofía, el jesuita P. Karl Rahner reproponía hace algunos años, en plena guerra, un problema eterno en la vida cristiana, aquel de la conexión entre la vida –la existencia– y la función, el *munus* sacerdotal. Uno de los caracteres distintivos del Existencialismo, considerado al menos en su fundador el danés Kierkegaard (1813-1855), es aquel que él llama la *subjetividad* de la verdad: un principio de simple buen sentido y que –en este contexto– no tiene nada que hacer con el Idealismo, sino que es incluso el antagonista. La verdad de la cual se trata es aquella verdad moral y religiosa que ordena y disciplina la vida del hombre en su relación con lo finito y lo Infinito. Es evidente entonces que la posesión de esa verdad no puede ser asegurada por la pura «noción» de la misma, por conocer el imperativo en abstracto; sino que lleva consigo la acción, su actuación en un empeño personal llevado a la práctica y que configura interiormente la conciencia del hombre como forma acabada de la verdad misma. Principio de buen sentido, dije, y que el hombre común expresa con algunos de sus bien conocidos modos de decir, pero que la filosofía, a podido rechazar –y debe renunciar a aquél principio toda filosofía que devalúa al individuo y la persona singular, que no reconoce la «individualidad espiritual», la «incorruptibilidad del hombre interior».

El P. R. ha llevado el problema al campo de la teología espiritual y pastoral, donde aquella «subjetividad» todavía parece más preñada por cuanto

[1] RAHNER, KARL, *Priesterliche Existenz*, in «Zeitschrift für Aszese und Mystik», 17 (1942), 3, 155-171.

[2] N. del T.: Artículo publicado en *Vita Cristiana, Revista ascetico-mistica*, Año XVI-1947, fasc.V, 467-478.

el orden sobrenatural de la Revelación y la Gracia aventaja por su transcendencia, absoluta gratuidad e imprescindibilidad, al orden de la naturaleza. El P. R. observa oportunamente, en el planteamiento del problema, que en el sacerdocio católico se encuentran juntas y unidas dos tareas que en el Antiguo Testamento, y en otras religiones, son cuanto más distintas. El ejercicio del *Culto* o Sacerdocio propiamente dicho, y el *Profetismo* es decir la transmisión de la palabra de Dios a los hombres. Unidos en el sacerdote católico, porque primero están unidos en Cristo, sacerdote y profeta, mejor dicho Verbo por esencia, adecuación perfecta de verdad y acción. En cuanto todo Sacerdocio de la Iglesia es derivación y participación del Sacerdocio de Cristo, el P. R. habla de un cierto «debilitamiento» que ambos atributos o tareas sufren en el sacerdocio católico; no obstante el P. R. admitirá ciertamente el carácter constitutivo del Sacramento de la Ordenación como también la superioridad del sacerdocio de la «realidad» (N.T.) sobre el sacerdocio de la «figura» (A. T.).

He aquí el problema en su forma definitiva. Se trata de fundar el significado «existencial»[3] del sacerdocio ¿Se puede admitir que el sacerdote pueda predicar la «verdad» evangélica, sin que su vida se corresponda? Y esto, se entiende en sentido absoluto, como actitud de principio: o sea, ¿puede conservarse la «verdad» en la Iglesia, cuando todos los predicadores, todo el cuerpo de pregoneros del Verbo, llevan una vida deforme con la palabra? El P. R. responde categóricamente que no.

2. El sacerdocio, el católico especialmente, importa una *vocación* y no una simple profesión. La profesión afecta la actividad exterior, uno u otro sector de la acción; no empeña la persona como tal, como persona en una familia por ejemplo, sino que ordena la actividad laboral, el empleo, etc., a las seguridades de la vida. Así el matrimonio, precisamente porque es una «vocación», abarca todo el hombre, lo compromete totalmente como persona: especifica por lo tanto en sentido existencial el ser del hombre que debe organizar sus relaciones y su actividad en dependencia de aquella estructura que es el matrimonio y de las funciones que él, como particular, ocupa en ella. Al matrimonio hace cotejo, en el ámbito estrictamente religioso, la «vocación sacerdotal»: también ella cualifica de modo total la vida

[3] N. del T.: Fabro pone «esistentivo»; o sea, *que pone en situación existencial a la persona*: activo de la *existencia*. No hay un equivalente en español.

del hombre, en la sociedad que es la Iglesia. El P. R. nos lleva a observar la naturaleza «ministerial» e intermediaria de este sacerdocio en cuanto «es puramente ministrante tanto del sacerdocio existencial activo de Cristo, como del sacerdocio existencial pasivo de los fieles, en cuanto hace posible a ambos una presencia sacramental duradera» (p. 163).

Como «vocación», el sacerdocio es de por sí existencial[4]: que empeña la personalidad. Pero, dado que en el sacerdocio católico concurren aquellos dos elementos –igualmente necesarios–: la potestad de culto y el elemento apostólico-profético, es decir la predicación, se pregunta entonces en cuál de los dos sentidos sucede la especificación existencial. Para el P. R. ésta adviene en la predicación: o sea, por el hecho de que el sacerdote es pregonero del Verbo, y no tanto como ministro de culto, es que se exige de él una cierta forma, es decir un cierto grado de santidad interior, sin la cual –claro está– en caso de que ella faltare «absoluta y completamente», la predicación misma no sería ni podría ser verdadera. La «potestad de culto» para realizar su acto «válidamente», no necesita sino de la «intención» en el Ministro: esta potestad cultual, según el P. R. es «una obligación *nueva* de llevar a cabo la antigua vocación donada por el Bautismo y la confirmación, pero no constituye una nueva obligación de *una vocación nueva* de significado existencial[5]» (p. 167).

De otro modo ocurre con el aspecto apostólico-profético: aquí hay una vocación que implica: a) *toda* la existencia del llamado a ella, y b) en una *nueva* forma. La tarea de la predicación, en su dirigirse a los hombres, no tiene límites, aunque el ejercicio de esta facultad, esencial al sacerdocio, está disciplinado por la "misión canónica". Pero –lo que es más importante– la prédica del Evangelio exige en el predicador, no sólo de hecho, el acuerdo, la concordancia personal en el Apostolado (su tiempo, su trabajo, etc.), sino que lo abarca en sí misma como un elemento interno suyo. Por ello la prédica del Evangelio de Cristo no es puramente una exposición «objetiva» de verdad considerada en sí misma, por la cual la situación existencial del predicador sea, indiferente, sino que pende fundamentalmente, por su propia naturaleza, de la inserción existencial de la

[4] N. del T.: Vuelve a usar «esistentivo».

[5] N. del T.: Vuelve a usar «esistentivo».

persona del predicador. ¿Por qué no? ¿Para no destruir con la vida, aquello que se construye con la palabra? Ciertamente, pero también por una razón más profunda que tiene que denunciar toda escapatoria, toda posibilidad de simulación. Por la razón que predicar el Evangelio, el mensaje de Dios, es esencialmente un hablar en el Espíritu Santo y en la virtud de Dios. Supone un carisma neumático, el cual queda vacuo y desvanecido si no se encuentra con la santidad personal del predicador. Hace falta profundizar el sentido de la gracia «*gratis datae*», advierte el P. R.: aquel «gratis» no lo es en el sentido que el predicador pueda eximirse del empeño de la santidad personal. El carisma del Espíritu Santo, que es necesario para la predicación, y en el cual la prédica se muestra justificada y obligativa, es un modo que santifica al predicador mismo, un carisma que determina su existencia en forma determinada y por tanto no significa sino que la predicación es portada esencialmente, de modo tal que denota que la gracia predicada ya se ha vuelto, en el predicador mismo, realidad (p. 168). Empleando la terminología Kierkegaardiana, debe decirse, para interpretar la posición del P. R.: Sólo la prédica «en carácter» es verdadera prédica. A la prédica que no es en carácter, el P. R. no la llama «falsa»; ella es, o puede ser «exacta», pero la discordancia existencial la torna «irreal» semejante a un discurso profano de teología –no es más obligativa, no puede impresionar al auditor para pedirle una «decisión por la Fe». Así he referido, en sus momentos esenciales, la posición del P. R. traduciéndola bastante literalmente, pese a que la tiranía del espacio me ha obligado a sacrificar muchos matices, los cuales no obstante no influyen en demasía sobre el asunto principal.

Ello se expresa en la siguiente declaración, ya esbozada al principio y que ahora refiero con las palabras del autor: «En el instante en que la Iglesia dejare de ser Santa, en todos sus predicadores, en ése mismo instante ella cesaría de ser la "verdadera" anunciadora de la verdad: la verdad del cristianismo cesaría. La predicación de la revelación divina, del fundamento de la densidad específica de verdad de su contenido, exige como su elemento interior la implicación existencial del predicador» (p. 169).

3. Innecesario decir que la teoría del P. R., tomada en general, expresa una instancia que está en el Evangelio mismo y que debe ser acogida por todos, especialmente los sacerdotes quienes, por lo demás, cuántas veces la hemos visto inculcar desde los años de formación hasta las severas admoniciones del Pontífice en la Ordenación: Que el sacerdote debe mantener

su vida en armonía con el Evangelio que anuncia desde el púlpito: de esto, ninguna duda. Que un sacerdote tibio a menudo sea condenado a tener un apostolado lánguido y estéril: también esto la experiencia lo confirma en todos los tiempos y lugares, y no hay entre nosotros alguno que no haya sido sacudido por el «*Anima del Apostolato*» del P. Chautard, que desarrolla esta tesis con un ardor verdaderamente «bernardino», renovado hoy en Italia por el Anónimo autor de «*Apostolica vivendi forma*». Pero el problema aquí es otro, más recóndito y que afecta –como resulta de las últimas palabras citadas– la estructura de la Iglesia misma. En la posición del P. R. se afirma la necesaria conexión entre la santidad del predicador y la «verdad» de la predicación misma y por tanto, por analogía, también la verdad y santidad de la Iglesia misma.

Si éste es el problema, a mí me parece menos catastrófico de cuanto parece al P. R. al menos del punto de vista de la Teología de S. Tomás. Yo no quiero levantar contra el P. R. las sombras siniestras de las herejías «existencial», nunca extinguidas en la Iglesia, de los Donatistas, los Fraticelli, los Valdenses, los Husitas, etcétera: creo se trata de un parecido de términos puramente casuales. Así, en cuanto a la conexión necesaria entre la santidad de la Iglesia y la «verdad» de su predicación, no puede haber duda. Menos evidente es en cambio la segunda exigencia y conexión, aquella entre la verdad de la predicación y la santidad personal del predicador –la inserción, el empeño existencial como necesario en línea de principio, según la terminología de R.– respecto de la cual S. Tomás corta fácilmente el nudo porque para él –y según el C. I. C.– en la Iglesia el predicador «oficial» es el Obispo, sucesor de los Apóstoles y Pastor de las almas en la obediencia a Pedro; el Obispo que luego, se sabe, es –según la teología tomista y la sana doctrina «constituido en el estado de perfección» ([6]), supuesto por lo tanto ya «perfecto», en un sentido ciertamente relativo de viador.

La posición del P. R. silencia este aspecto «eclesiológico-jurídico» del problema y pone en primera línea la exigencia «existencial» en su universalidad, y es entonces cuando ésta menos convence. Ella arriesga directamente menoscabar la *transcendencia* de la santidad de la Iglesia misma y la prioridad de fundamento que compete a la Iglesia como «Cuerpo Místico»

[6] Cfr. II II°, 184, 6; Ver también el opúsculo: *De perfectione vitae spiritualis*, cc. 16-22.

sobre sus manifestaciones exteriores en cuanto actividad de «individuos» que no sean «personas oficiales».

4. No obstante, resta todavía el problema todo entero, en tanto que es impostado precisamente sobre los Obispos. ¿Deben al menos los Obispos «estar personalmente en carácter» para que su predicación sea no sólo exacta sino «verdadera» en el sentido indicado? La cuestión, para mí que no soy un teólogo, no me parece bien planteada. Ante todo, para los Obispos -y análogamente para los Sacerdotes que están unidos al Obispo y participan de su episcopado- la santidad que se requiere es de naturaleza principalmente jurídica, es decir sujeta al juicio del Superior que «llama»: el Papa para los Obispos y el Obispo para los sacerdotes. Es evidente que aquí en esta «llamada», se trata de un juicio de idoneidad en el que tienen ciertamente gran parte, más bien si se quiere la primera parte, las cualidades morales. Sólo cuando se pusiera -como «principio»- la perfección moral como fundamento de la verdad de la predicación: y, en el caso, la conciencia de la perfección moral de parte del predicador antes de subir el púlpito, yo me pregunto: ¿quién osaría subir? Y quien lo osase, ¿no mostraría ser menos digno que los otros? ¿Quién de los Santos y también de nosotros ha subido alguna vez con esta conciencia?

Que la santidad de la Iglesia es garantía de la «verdad» de la predicación: segurísimo. Pero esta santidad es ante todo aquella esencial que a Ella comunica la Gloriosa Humanidad de Cristo, siempre presente en la Iglesia especialmente en la vida sacramental-litúrgica: y luego, y participada por aquella, la santidad de los justos, comprehensores[7] y viadores: lo que forma el tesoro de la «Comunión de los Santos». Y me parece que ahora sí nos hemos acercado bastante al núcleo central del problema. La eficacia de la «palabra» –su «verdad» según el P. R.– no está tan atada «esencialmente» a la santidad personal del predicador, incluso sea Obispo o también Papa, cuanto a la comunicación del Espíritu que toca en el íntimo la mente y el corazón del que escucha. Pero esta comunicación del Espíritu no está -ni hasta cuando estamos «in via» puede estarlo- absolutamente ligada a las disposiciones subjetivas del predicante, porque eso mellaría directamente la indefectibilidad de la Iglesia abandonándola a la contingencia de la libertad

[7] N. del T.: son los que están en el cielo viendo a Dios cara a cara, que comprehenden a Dios.

humana. La «distribución» del Espíritu que mueve a persuasión y a compunción, etc., puede ser concedida a cualquier auditorio u oyente, *como también puede serles negada, independientemente de las disposiciones subjetivas del predicante* –porque esta distribución no adviene necesariamente por derivación *directa* del predicador hacia el auditorio, sino que emana de las íntimas raíces de la vida del Cuerpo místico que a nosotros se nos escapan. Basta entonces –en línea de principio– que sea asegurada la predicación «exacta», y ella está garantizada por la estructura jerárquica de la Iglesia visible que es indefectible en su «autoridad» por la asistencia del Espíritu Santo contra cualquier posibilidad de error en materia de fe y de costumbres. La «verdad» –o mejor fecundidad– de la palabra depende de otra intervención del Espíritu, cuyo íntimo comercio a nosotros no nos es dado conocer ni es en todo caso posible de determinar.

5. La última instancia existencial del P. R. también me parece a mi que no se sostiene: «Si ningún predicador –ningún Obispo– fuere «en carácter», entonces la Iglesia no sería más santa». A parte de la improbabilidad absoluta de la hipótesis, creo que la cuestión no debe ser planteada así: como he dicho, ante todo basta que en el predicador la predicación sea garantizada como «exacta», por la comunicación del Espíritu, que mueve al oyente al empeño existencial, pues no es necesario –y ¡ay! si lo fuese– que emane del mismo predicador, sino que puede venir por el medio oculto de la Comunión de los Santos. Más bien puede ocurrir –y ciertamente ocurrirá en múltiples ocasiones– que un predicador, que quizás no estaba completamente en orden en su fuero interno, haya quedado turbado y «convertido» incluso él, al observar la eficacia de su palabra en los fieles o por algún otro oculto movimiento.

Los Padres no se expresan de otra manera. Basten S. Agustín y S. Gregorio Magno, que se refieren, además, directamente a la Sagrada Escritura.

> ¿Pero tú quién eres, dice el adversario, que osas hablar tanto contra nosotros? –Quienquiera yo sea, tú escucha lo que es dicho y no te cuides de quién venga dicho. –Pero, si el adversario apremia, el Señor dice: ¿Cómo te atreves a mencionar mi alianza con tu boca? (Ps. 50 (49), 16). Admito que el Señor diga tales palabras al pecador: quizás porque hay un clase de pecadores a quienes Dios justamente puede dirigir tal reproche. Pero contra quienquiera Él se dirija, esto quiere decir: que al

pecador, a saber, no favorece para nada el predicar la ley del Dios. ¿Y entonces no les favorecerá tampoco a los oyentes?

En la iglesia nosotros encontramos dos categorías de predicadores: los buenos y los malos. ¿Ahora los buenos cuando predican, qué dicen? «Sean mis imitadores como yo lo soy de Cristo» (1 Cor. 4, 16) ¿Y de ellos qué está escrito?: «Procuren ser modelo para los fieles» (I Tim. 4, 12). Y nosotros nos esforzamos de ser tales. Lo que luego somos en realidad, lo sabe solamente Aquél a quien dirigimos nuestros gemidos.

De los perversos en cambio viene dicho muy otro: Sobre la cátedra de Moisés se sientan los Escribas y los Fariseos: hagan todo lo que les dicen, pero no quieran imitarlos en lo que ellos hacen (Mat. 23, 2). Ves pues que sobre la cátedra de Moisés, a la cual conforme la cátedra de Cristo, los malos también se han sentado; y sin embargo, cuando ellos predican cosas buenas, no les dañan a los oyentes...

Si predico cosas buenas y al mismo tiempo las practico: imítame. Si no llevo a la práctica lo que enseño, haz tuya la admonición del Señor: cumple lo que digo; no me imites en lo que hago. De cualquier modo no te alejes de la cátedra católica. (Aug., Enarr., in Psalmos : In Ps. 37, Sermo III, n. 20)[8].

S. Gregorio va aún más a fondo y confiesa el misterio: el predicador santo tiene no raramente un auditorio reacio y rebelde, mientras que un predicador indigno puede obrar conversiones; el Santo es todo tomado por este «círculo» secreto en el cual se mueve la verdad de la predicación.

A menudo le es dada al predicador la facilidad de palabra por mérito del oyente, y a menudo por culpa del oyente le es sacada. Pues no debe el doctor alzarse en soberbia porque predica con facilidad y abundancia de habla, ya que quizás le sea concedida la gracia del hablar, no por él, sino por el oyente; y en caso de que el predicador exponga a du-

[8] Y a otra dificultad escritural el Santo responde graciosamente: «Quomodo vis de spinis me, colligere uvam verbi tui? Respondebitur non est illa uva spinarum: sed aliquamdo succrescens sarmentum implicat se in sepem et pendet uva inter densa spinarum, sed non surgit de radice spinarum. Tu si esurieris, et aliud non babes unde sumas, caute manum mitte ne lacereris a spinis, idest ne fasta imiteris malorum; *et lege uvam inter spinas pendentem, sed de vite nascentem*; ad te perveniat botri alimentum, spinis reservatur ignis tormentum». Sermo, 46, de Scripturis, n. 22.

ras penas y fríamente, el oyente no se irrita, porque quizás la lengua del dicente no falta en el decir por defecto del predicador, sino por defecto del oyente. Nosotros vemos en efecto que las buenas palabras también les son dadas a los malos predicadores por respeto de los buenos auditores, como los Fariseos pudieron tener palabras de santa edificación siendo escrito de ellas: *Mirad, y hacéis todas las cosas que ellos dicen, pero no queráis hacer según su obras* (Mat. 23, 3).

Por defecto de los oyentes es también sacada la potestad de hablarles a los buenos doctores, tal como es dicho por Ezequiel contra Israel: *Y haré que tu lengua se pegue al paladar y serás mudo y nunca más le reprenderás, porque es un pueblo contumaz*. (Ez. 3, 26). En otras oportunidades el hablar de la santa predicación es dado por mérito del uno y el otro, y a veces es quitado por culpa de los dos. Por mérito de los dos es dado, como cuando la voz de Dios le dijo a S. Pablo respecto de aquellos de Corinto: *No temas, habla.* (Hechos 18, 9). Y luego añadió: *Porque yo tengo un gran pueblo en esta ciudad* (Ibid., 10). Por defecto del uno y del otro es sacado, como cuando el sacerdote Elí conociendo incluso la mala vida de los hijos, no los reprende como merecían; por tanto ocurrió que los hijos por su pecado fueron condenados a muerte cruel y Elí pereció de similar forma por culpa de su silencio. Ahora, no sabiendo por causa de quién el hablar sea dado o sacado al predicador, tenemos en ello una saludable admonición, es decir, de no engreírnos de aquella gracia que hemos recibido en más que los otros, y de no burlarnos de quien ha recibido menos gracia que nosotros; sino de proceder grave y constantemente con el pie firme de la humildad; porque tanto más verdaderamente somos nosotros doctos en la presente vida, cuanto más conocemos que la doctrina que tenemos, no puede venir de nosotros ¿Por qué pues uno deberá engreírse de la doctrina que tenga, cuando no sabe por cuál oculto juicio de Dios a uno le es dada y a otro le es quitada?. (Moral, lib. XXX, en c. 39, nn. 82-83).

Y en mi modesto parecer bastan aquellas finas aclaraciones y estas significativas citas. Quien quisiera sondear las riquezas de la Teología y la Patrística sobre el tema, puede leer entre otros los dos grandes discursos pronunciados en el Concilio de Basilea por Egidio Carlerius, canónico de Cambrai («*De punitione peccatorum publicorum*») y del Dominico Enrico Kaltheisen «qua in Concilio Basileensi anno 1433 per dies tres refutavit

tertium articulum Bohemorum, *de libera praedicatione verbi Dei*». (Ver en Harduin., t. VIII, con el. 1759 ss. y 1826 ss.).

6. Apelar a Kierkegaard a este propósito, ayuda poco; condescender al Existencialismo es salirse del camino. Kierkegaard, aunque no ha llegado nunca –y no podía llegar, estando en el Protestantismo– a claridad plena, siempre ha sustentado el principio que la verdad se apoya sobre la «autoridad», sobre la «persona» que es el sujeto de la autoridad. Y hasta la gran polémica con la Iglesia oficial y su jefe, el Obispo Mynster, él creyó que la «autoridad» venía principalmente de la Ordenación: cuestión que está en la sustancia de la posición católica, como reconocen los mismos estudiosos protestantes del pensamiento kierkegaardiano. Mientras el P. R. poniendo en segundo lugar el *munus* cultual y sacrifical en la determinación de la existencia sacerdotal, para poner de resalto el *manus* de la palabra, parece conceder a la teoría protestante mucho más de lo que concede K. mismo. K. ciertamente ha también acentuado la conexión entre la palabra y la vida del predicador, y ha hecho de ella la clave de bóveda en la crítica al «pastor» y a la «Cristiandad» degenerada, «¡especialmente en el Protestantismo, especialmente en Dinamarca!». Pero cuando ha querido, a los fines de la polémica, establecer una conexión existencial, ha tenido que confesar que el Cristianismo, en su verdadera exigencia, no ha existido sino solo en Cristo y que el Apóstol lo ha rebajado enseguida, y tan en seguida como precipitada y atropelladamente... Conclusión: el Cristianismo, como Cristo lo ha predicado, es imposible y ningún hombre lo puede predicar. A lo más puede exponerlo como «idealidad poética» y perseguir como mera «aspiración».

El P. R. no nombra a Kierkegaard: lo he nombrado yo como una admonición actual y oportuna contra los falsos pasos de un superespiritualismo que me parece poco teológico y poco humano.

Traducción del italiano a cargo del Equipo Diálogo
Roma

SANTO TOMÁS DE AQUINO: AYER Y HOY

-Al conmemorar el séptimo centenario de la muerte de Santo Tomás[1]*, surge espontánea, y en primer lugar, la pregunta sobre la vigencia actual del tomismo. Hay quien piensa en éste como en un «sistema» cerrado, acabado, esencialmente ligado a los problemas y circunstancias de su época. ¿La obra de Santo Tomás es realmente un sistema? Y, si su vigencia actual no es la de un sistema, ¿en qué radica principalmente su valor permanente?*

-La filosofía y la teología de Santo Tomás no constituyen un sistema. La sistematización de su obra se hizo después y, desgraciadamente hay que decir que el tomismo de escuela no siempre corresponde exactamente a las posiciones auténticas de Santo Tomás, por haber absorbido el polvo de diversas corrientes escolásticas, velando a veces la originalidad de Santo Tomás, con fórmulas que no son de Santo Tomás.

Ciertamente no hay que considerar a S. Tomás como si fuese el punto final, o una especie de arsenal en el que podamos encontrar respuestas ya formuladas para todos los problemas: no es posible; nos separan siete siglos, y la humanidad ha pasado por una inmensidad de experiencias, la cultura ha hecho adquisiciones de todo género; y la ciencia, y la misma reflexión filosófica han descubierto, por ejemplo, una originalidad de la libertad que en Santo Tomás está ya apuntada, pero no desarrollada. Pero el tomismo auténtico –el de Santo Tomás- tiene y tendrá siempre una actualidad permanente. No como un sistema –el mismo concepto de sistema se lo acuñó mucho después la filosofía de origen cartesiano-; sino por la actualidad perenne de las dos instancias fundamentales del conocimiento humano, que S. Tomás supo armonizar. Me refiero, concretamente, a esa especie de convivencia, en el tomismo, de lo que podemos llamar la esencia de la trascendencia platónica, con la esencia de la concreción aristotélica. Es decir, la armonía de esa instancia permanente de autonomía, de consistencia del mundo y de la persona, con la aspiración profunda hacia

[1] Publicamos una entrevista hecha al P. Fabro con ocasión del VII centenario de la muerte de Santo Tomás, por la Revista «Palabra», Madrid, marzo 1974.

el infinito, hacia Dios, al que se llega a través de la inteligencia y de la libre elección de la voluntad. Es por esta característica especulativa propia –más que por su origen–, por lo que S. Tomás se destaca netamente de las diversas escuelas filosóficas.

Actualidad

-¿Podría decirse, entonces, que la originalidad de S. Tomás radica en haber elaborado una síntesis entre Platón y Aristóteles, entre dos extremos inconciliables?

Desde luego creo que el término síntesis puede aplicarse a la filosofía de S. Tomás. Sin embargo, es importante observar que no se trata de una síntesis entre dos extremos inconciliables, se trata más bien de una intuición única de S. Tomás, la del acto de ser, que le permitió descubrir en el aristotelismo exigencias platónicas; y dentro de un cierto tipo de platonismo–neoplatonismo, sobre todo en la línea de Proclo, mediante el *De Causis*, y del Pseudo-Dionisio y otros escritores famosísimos del medioevo– exigencias aristotélicas.

No es pues, repito, la síntesis de dos contrarios, sino el descubrimiento –a la luz del ser como acto participado– de la necesaria complementariedad de ambas instancias fundamentales: la consistencia y concreción de lo real, del mundo, de la persona, y la apertura al infinito, mediante la relación de participación.

-Además de esas dos instancias fundamentales, de perennidad indudable, ¿podría indicarnos algún punto concreto en que se manifiesta de modo especial la actualidad de S. Tomás ante las legítimas instancias del hombre y de la cultura de hoy?

La originalidad, la actualidad y, podríamos decir, la urgencia de la concepción tomista sobre el hombre, quizá nunca se haya presentado tan patente, incluso tan salvífica para la Iglesia y para el mundo contemporáneo, como hoy en día. Es bien sabido cómo actualmente, por todas partes, en la sociedad, en la cultura –dentro y fuera de la Iglesia–, el hombre ha sido colocado en el centro de la búsqueda de la verdad. En la Edad Media, el primero que afirmó esa centralidad del hombre fue sin duda Santo Tomás. Baste pensar en la lucha contra el agustinismo exagerado de la escuela de S. Anselmo, de la iluminación, y contra el otro enemigo –enemigo declarado de la fe– que era el averroísmo, que afirmaba la unidad del sujeto cognoscente y volente: el intelecto separado. Por el contrario, afirmando la

consistencia de la inteligencia y de la voluntad libre personal de cada sujeto humano, Santo Tomás ha atribuido enérgicamente a cada hombre la plena responsabilidad de una relación propia, de una relación libre, con Dios.

El inmanentismo

-Es frecuente leer, o escuchar, que el proceso que, en términos generales, puede considerarse iniciado con Descartes y que tiene como momentos más relevantes a Spinoza, Kant, Hegel, etc., es un proceso irreversible. ¿Cabe, a su juicio, una filosofía actual que no acepte ese condicionamiento? ¿Cuáles serían las condiciones de autonomía con respecto a ese proceso, sin limitarse a ignorarlo?

La pregunta es muy compleja y procuraré responder con unos pocos puntos principales. En primer lugar, no pienso en absoluto que el proceso del pensamiento moderno sea irreversible. Desde el punto de vista histórico, sí podemos comprobar que la filosofía moderna, en su variedad de corrientes, se ha ido desarrollando, paso a paso, hacia un término que parece inevitable. Además el proceso es inevitable teóricamente una vez aceptado su inicio, es decir, el principio moderno de la inmanencia. Sin embargo, estoy verdaderamente convencido de que podemos tener una filosofía liberada, desanclada de este principio moderno. Se trata de una filosofía que sea continuación de la filosofía que podríamos llamar de la consistencia de la conciencia individual del «hombre ante Dios», como diría Kierkegaard. Es, pues, la continuación de la intuición original de S. Tomás a la que antes me refería. Las condiciones de autonomía respecto de aquel proceso yo lo resumiría en dos puntos: en primer lugar, el retorno al principio clásico cristiano de la prioridad del ser sobre el pensamiento; en segundo lugar, la distinción entre inteligencia y voluntad libre. Estas dos condiciones son, en mi opinión, fundamentales para una posición realista, abierta al progreso y a las instancias legítimas del pensamiento moderno. Es interesante notar que solo admitiendo la distinción entre ser y pensamiento se puede reconocer al pensamiento humano su originalidad y al hombre su originalidad frente al mundo. Y sólo admitiendo la distinción entre intelecto y voluntad, entre intelecto y libertad –hoy puesta en duda o negada por muchos– puede reconocerse, es más, fundamentarse, la consistencia de la responsabilidad. No la responsabilidad de tipo sociológico, la responsabilidad de tipo teológico-idealista, es decir la responsabilidad del

Todo, o de la sociedad que nos condiciona por todas partes; no; sino que cada sujeto asume plenamente la responsabilidad de sus propias decisiones.

-Ha mencionado usted el principio moderno de inmanencia, como un inicio que –una vez aceptado– lleva inevitablemente a un cierto término. ¿Podría explicar cuál es ese término, y la razón profunda de lo inevitable de ese proceso, una vez iniciado?

Esa razón profunda de lo que he llamado cadencia atea del principio de inmanencia, podría expresarse –muy esquemáticamente– considerando que si, como afirma ese principio, es el pensamiento el que condiciona, el que funda el ser, y si es la autonomía de la conciencia lo único que garantiza el inicio, el desarrollo y el término del proceso del pensamiento, entonces, al final del proceso, no se podrá encontrar otra cosa que esa misma conciencia humana; naturalmente no ya, como en las primeras fases del pensamiento moderno, anclada a un Absoluto formal –substancias en Spinoza; mónada en Leibniz; intelecto-sujeto absoluto en el idealismo–, sino una conciencia dispersa, desintegrada, en el aparecer momentáneo de los fenómenos de la experiencia: es el fin de la filosofía, que abandona al hombre sobre el fluir del tiempo, sin finalidad y sin esperanza.

En otras palabras, si se parte de la posición de una conciencia pura, es decir, de la afirmación de un pensamiento que se piensa libremente a sí mismo; una conciencia de la conciencia, que no es conciencia de conocer algo diverso de esa misma conciencia; entonces, es a la conciencia a la que se atribuye toda la consistencia de la realidad, de la entidad. Luego, cualquier otra cosa, para tener consistencia real, no podrá ser más que modificación o producto de la conciencia misma. Entonces, en efecto, no hay lugar alguno para algo que sea absolutamente independiente de la propia conciencia. Todo es conciencia que se afirma a sí misma con libertad pura.

No hay pues lugar para Dios –que es el Santo, el ser separado, el Creador–, y además se pierde, con el ser, la originalidad del hombre, como ya señalé antes.

Tomismo hoy

-¿Cuál es realmente, a grandes rasgos, la situación actual del tomismo?

A esta pregunta podría darse una contestación inmediata, y un poco ingenua. Es decir, considerar la situación actual del tomismo como el pun-

to al que se ha llegado después de un florido período de desarrollo, que comienza con la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII el 4 de agosto de 1879, hasta el Concilio Vaticano II. Pero luego ha venido lo que está sucediendo después del Concilio. Por lo que se refiere a ese primer momento –este primer siglo–, la renovación del tomismo está fuera de duda. Las declaraciones de los sumos Pontífices, desde el punto de vista del Magisterio, y las contribuciones notabilísimas de los últimos estudios critico-históricos, han llevado al convencimiento, a la certeza, de la originalidad de santo Tomás, de un modo como nunca se había verificado en los siete siglos precedentes. Se ha puesto de relieve mejor que nunca la neta separación de la metafísica de Santo Tomás con respecto a las otras escuelas o familias doctrinales, como la familia agustiniana, la familia franciscana, la misma corriente jesuítica iniciada sobre todo con la segunda escolástica.

Para señalar solo un punto concreto de ese redescubrimiento de la originalidad de Santo Tomás, citaré el caso de lo que es el núcleo central de su metafísica; la distinción real entre esencia y acto de ser, que en el tomismo de escuela prácticamente se había perdido, al cambiar el par esencia-ser por el de esencia-existencia, como en el suarecismo, como en el scotismo. Con esa pérdida del ser –sustituido por el mero hecho de existir o existencia–, ya no había ninguna distinción de fondo entre Santo Tomás y las diversas corrientes escolásticas. Y precisamente el redescubrimiento del ser como acto –*esse, actus essendi*– coloca al tomismo actual en una situación profundamente mejor que en los siglos precedentes.

Después de esta respuesta, digamos, ingenua, creo que la pregunta queda aún por contestar. La situación actual del tomismo es difícil de valorar, en cuanto que la gran propaganda, también en el campo católico, se ocupa casi exclusivamente de cuestiones, surgidas después del Concilio Vaticano II. En realidad, el Vaticano II –por primera vez en un concilio– ha indicado a Santo Tomás como maestro de la investigación teológica, pero de esto no se ha hablado para nada en el postconcilio. En realidad en estos años ya se ha hecho algo, sobre todo en el ámbito de las Universidades civiles. Recuerdo con particular agrado el Congreso de la American Philosophical Association celebrado en Denver (Colorado) en 1966. Me llamó profundamente la atención la numerosísima participación de profesores laicos y su franca adhesión al tomismo. Sin ánimo de ofender a nadie, debo decir que en esa ocasión hubo oscilaciones y afirmaciones muy discutibles

acerca de S. Tomás: y todas provenían de ciertos sectores eclesiásticos, no de los laicos que se remitían a un S. Tomás directamente estudiado con seriedad, sin el peso embarazoso de escuelas y tradiciones y sin particulares intereses históricos que defender. Pero de esto, y de otras realidades semejantes, la propaganda no se ocupa.

Por tanto, y para concluir, diría que el tomismo actual en cierto aspecto –como tarea, como instancia- se encuentra en condiciones incluso mejores que en otras épocas. Pero, en realidad, todavía se está esperando la buena ocasión –ojalá lo sea este séptimo centenario de la muerte de Santo Tomás– para que sea realizada, actuada, la recomendación del Concilio.

El ser

-Se ha referido usted al redescubrimiento del ser, en la filosofía de santo Tomás. ¿Podría indicarnos en qué radica la originalidad y la importancia filosófica y teológica de la concepción tomista sobre el ser?

La originalidad de la concepción tomista genuina sobre el ser se deriva de aquella intuición de S. Tomás, a la que antes me refería, que supo descubrir en el aristotelismo exigencias platónicas, y en el neoplatonismo exigencias aristotélicas. Concretamente, S. Tomás supera la relación, o tensión, aristotélica entre acto y potencia, de modo que el acto no es intrínsecamente informante –como para Aristóteles–, sino que el acto es constitutivo de sí mismo, de su emergencia sobre cualquier potencia. Y he aquí la conquista de S. Tomás: mientras toda forma, en cuanto forma, remite a un sujeto al que informa, en cambio, el acto de ser –que es acto de todos los actos y forma de todas las formas- informa los actos, no las potencias; las potencias son informadas por las formas –actos formales–, y las formas –también la forma angélica y la del alma– en cuanto formas son a su vez potencia respecto al acto de ser. Y éste es el descubrimiento que anticipa la instancia moderna de que el acto no puede ser más que acto, y que la libertad –en cierto modo– no puede fundarse más que en sí misma, en cuanto que la voluntad misma es el principio que mueve la actividad de toda la persona, también de la inteligencia. Es sabido que, dentro del pensamiento moderno, es sobre todo Heidegger quien ha intentado una recuperación del ser. El ser de Heidegger, en efecto, como ya el ser de S. Tomás, no es ni fenómeno, ni noumeno, ni substancia, ni accidente: es acto, simplemente. Pero mientras el ser heideggeriano es puesto en el fluir del tiempo por la

conciencia humana, el ser de S. Tomás expresa la plenitud del acto por esencia (Dios) o que reposa en el fondo y raíz de todo ente, como la energía primordial participada que lo constituye a partir de la nada.

La importancia filosófica y teológica de este redescubrimiento del ser es imponente. No es posible aquí desarrollar ni siquiera sumariamente los diversos aspectos de esa importancia, porque fuera del ser no hay nada: el ser lo abarca todo. Por enumerar sólo algunos ejemplos, piénsese en ese estar de Dios en el mundo, en cada criatura: el ser como *actus essendi* participado es lo que permite descubrir que la fórmula tomista, *per essentiam, per potentiam*, *per praesentiam* expresa en su vértice supremo, con la suprema quietud del absoluto penetrado en lo finito, la suprema dependencia que lo finito tiene de lo Infinito. Considérese también la consistencia de lo real: el *esse* es el acto, sin añadidura; en las cosas finitas, en la naturaleza y en el alma. El *esse* es el acto actuante y, por tanto, el siempre presente y presentificante: mientras la presencia del presente heideggeriana es una denominación fenomenológica, el *esse* tomista es el singular y propio acto metafísico de toda concreción. Las implicancias teológicas de esto, y de otros muchos aspectos, son patentes. Baste recordar, por ejemplo, la teología del misterio de Cristo, en la que S. Tomás alcanza una profundidad admirable por medio de la consideración de la unidad del ser en Cristo, y así la unicidad divina de su Persona.

En el Concilio Vaticano II

-Antes dijo que ojalá el séptimo centenario de la muerte de S. Tomás fuese esa «buena ocasión» para poner en práctica la recomendación del Concilio Vaticano II de tener al Santo como maestro de la investigación teológica. ¿Qué desearía usted para una digna conmemoración de este centenario?

Deseo lo que desea la misma Iglesia; lo que desean todos los que buscan la verdad. Son muchos hoy en día los que andan buscando una orientación en la Iglesia, en medio de este entrecruzarse de opiniones contrastantes, de conflictos, tanto en el campo dogmático como –sobre todo– en el terreno moral, y también en el filosófico. En ciertos momentos se tiene la impresión de que no hay ninguna diferencia entre lo que se ha llamado filosofía cristiana y el pensamiento de cualquier corriente contemporánea. Este es el problema profundo, un problema de estructura de pensamiento; y tengo la impresión de que muchos de los que hoy escriben sobre filosofía

y teología lo tienen poco en cuenta. El problema no es que de una parte exista la filosofía y de otra parte exista la teología: existe una tarea de la filosofía, que es distinta de la tarea de la teología; pero la persona humana es una, es completa, de modo que la orientación de la teología está condicionada por la orientación de la filosofía. No se trata de escoger *a priori* una filosofía, de acuerdo con la teología que se haya elegido, porque entonces el círculo es vicioso: hay que buscar la verdad, y esta se funda en el ser. He ahí entonces la importancia de estudiar los grandes clásicos del pensamiento, y seguir el curso real de la humana adquisición de la verdad. Hay que estudiar directamente en las fuentes, y no proceder –como con frecuencia se oye– con generalidades: «la filosofía moderna ha dicho…», «la filosofía moderna ha demostrado…», «la filosofía moderna…»: no existe una filosofía moderna en abstracto, y como si fuese el pensamiento de un universal «hombre de hoy». No hay que contentarse con frases genéricas: «la escolástica ha dicho…», «la teología ha dicho…»: hay muchas corrientes entre los escolásticos, y no se puede ni siquiera decir «el tomismo dice, enseña…», porque, como decía al principio, el tomismo de escuela no responde siempre a las posiciones auténticas de S. Tomás.

Antes que con celebraciones festivas, una digna conmemoración del centenario sería aprovechar la ocación para renovar la seriedad científica del trabajo filosófico y teológico en la Iglesia. Me refería antes al redescubrimiento del ser. En esa línea debería ir esa renovación del estudio. Y otro tanto se podría decir –y en esto la investigación debe profundizar más aún– por lo que se refiere al tema de la libertad. En S. Tomás se encuentran expresiones que a veces dejan un poco en suspenso, como cuando dice que la bienaventuranza consiste en la voluntad *secundum quid* y en el intelecto *simpliciter*; es decir, como si pusiese como función primaria el conocimiento, y como función secundaria el amor, la caridad. En realidad, el mismo S. Tomás, en otros contextos, integra esa legítima concepción aritotélica, en el sentido de afirmar que la Causa primera es el Bien, que es el objeto de la voluntad. Después, afirma categóricamente que la voluntad es la facultad de toda la persona, por tanto que mueve todas las acciones de la persona, también a la inteligencia: es *facultas personae*. Y después, sobre todo, que la virtud de la caridad –el amor mismo en el orden natural, la caridad en el mundo sobrenatural– es el primer motor de la vida del espíritu. He aquí un punto que el tomismo debería profundizar, y

desde esta perspectiva debería ser avistado, afrontando el mundo contemporáneo. Pero no pasándose con armas y equipajes a los principios del pensamiento moderno, que ha desintegrado la conciencia humana –y vivimos ahora en esa desintegración–, sino haciendo converger esta instancia de salvación en la libertad hacia el interior de la originalidad del espíritu humano, que S. Tomás ha sabido afirmar mejor que nadie; más que el mismo S. Agustín –a pesar de lo que muchos creen–, más que Kant y más que Hegel. Para terminar, diría que –como he escrito más de una vez– no se trata de remozar un tomismo de frases hechas, de fórmulas que simplemente se repiten, sino un tomismo esencial, de profundización en los principios, y por eso dinámico y abierto a todas las aspiraciones y problemas válidos de cualquier tiempo. En los siete siglos que nos separan de la muerte de S. Tomás –defensor intrépido del valor del conocimiento y de la dignidad del espíritu humano–, el mundo ha cambiado varias veces de figura exterior e interior, y ahora atraviesa sin duda una de las transformaciones más decisivas de la historia. Es necesario afrontar esta época con una altísima idea de la dignidad de cada hombre y con una firme convicción de las posibilidades de su mente, que tiene como tarea fundamental el descubrir en la naturaleza los signos de la inteligencia divina, y reconocer en la historia las fases del plan divino de salvación por la redención del pecado y la victoria sobre la muerte.

Traducción a cargo del Diácono Pablo Trollano I.V.E.
Roma (Italia)

LA MUJER Y LA CASA

P. Dr. Cornelio Fabro

La casa es el denominado «hábitat» humano, la ubicación de la existencia en el espacio y en el tiempo. Y habitar es estar adentro, tener adentro la propia morada, la residencia de la propia vida.

«Habitar» es así tener la vida en el mundo, en la patria, en la región; mas sobre todo es el encontrarse en casa, en la casa que es el lugar por excelencia, o sea el lugar intensivo de la vida y del amor. En la vida los acontecimientos se entrelazan y se cruzan y el hombre debe muchas veces dejar la casa: por el trabajo, por el estudio, por la oficina, por la guerra (lamentablemente), por el servicio militar (aunque hoy en día menos pesado que en otros tiempos). Cada abandono de la casa es un desgarro, es como ir al exilio; pero incluso esto forma parte de la formación auténtica del hombre que debe retornar a sí mismo y conquistarse moviéndose de una relación a otra, hacia el mundo y la sociedad, desde el esfuerzo en el trabajo y desde la búsqueda para vencer la angustia del tiempo y las preocupaciones de la vida. Y en el llamado hacia la casa, en la nostalgia del hogar, en el retorno a la memoria del primer tejido de la vida, el hombre se encuentra y se reconoce, casi como para dialogar consigo mismo y desplegar su proyecto de vida, para mantenerse fiel a esa imagen de sí que ahora, con la «vuelta a casa», ha sabido reconocer y reencontrar. No por nada algunos idiomas como el sánscrito, nuestra lengua madre, acercan –casi hasta identificarlos– los términos *ser* y *habitar*, ligando de un modo admirable el núcleo del existir humano en su destino temporal.

En la casa, en efecto, el hombre encuentra el nacimiento y la muerte, los primeros intentos de asomar a la vida, de reconocer a sus seres queridos, de establecer los primeros contactos con el «mundo de la existencia» antes que con el mundo geográfico. No por nada en las mitologías religiosas había divinidades y genios protectores de la casa, que el Cristianismo pudo purificar y mejorar en la presencia esencial de Dios creador y providente y en la asistencia especial de los santos Ángeles. Por eso la casa, la

propia casa, forma parte de la individualización espiritual de cada uno de nosotros, y el reencontrarse en casa es como una cita con el propio yo que regresa a su fuente luego de la dispersión cotidiana que nos lleva aquí y allá a malgastar energías, tal vez a disiparnos, siempre a cansarnos, a fatigarnos en la tensión que nos reduce y agota la linfa de la vida. La casa es la primera e insustituible morada del espíritu.

En la vida de las grandes ciudades de nuestra época industrial, en que se vive en grandes conglomerados y (¡en general!) en pequeños departamentos con pocas habitaciones, esta atmósfera óntico-existencial de la casa, si bien no ha sido totalmente eliminada, se ha debilitado por la presión de la cercanía de los vecinos, por la necesidad del empleo y del trabajo, que llevan afuera al hombre; a diferencia del artesano de otros tiempos, cuando el hombre era un todo con su casa y su obra, cuando la tienda de artes y oficios formaba un solo cuerpo con la casa y estaba en continuidad con la realidad y la vida de la familia.

Ya no es una extravagancia o una exquisitez de la fenomenología afirmar que un hombre se define en conformidad con su relación con la casa, no tanto y solamente (es obvio) con respecto al tiempo que dedica a su permanencia en la casa, sino sobre todo con respecto al modo de concebir esta permanencia y de sentir y obrar en sí la presencia en el plexo de los deberes, de las alegrías, de los sufrimientos, de los afectos que forman precisamente el tejido de vida que es la casa como categoría fundamental de la existencia humana.

No es una frase retórica entonces afirmar que el hilo, la trama continua de este maravilloso y misterioso tejido de vida que es la casa, es sostenido por la mujer: a la mujer, de hecho, le corresponde llevar y formar la vida, a la mujer corresponde por lo tanto custodiar la sede natural de la vida que es la casa. Ha sido un malentendido, y desgraciadamente sigue siéndolo, el atribuir esta solidaridad entre la mujer y la casa y la pertenencia de la mujer a la casa, a una inferioridad de la mujer respecto del hombre y como un precio que ella debe pagar para insertarse en la vida del hombre. Todo lo contrario: decir que a la mujer conviene la casa es afirmar la superioridad existencial de la mujer, quien como mujer, esposa y madre, tiene como elemento estructural constitutivo la casa; que ella se encuentra en la casa, que la custodia y la habita, mientras el hombre «retorna a casa», a aquella casa

que la mujer le prepara y embellece. Es la presencia de la mujer, solamente su presencia, la que llena la casa y le confiere un sentido originario.

Existe un epíteto, observa Kierkegaard, que designa la esencial cualidad de la mujer. Por grandes que sean por otra parte las cualidades femeninas, esta cualidad es necesaria a cada una, y ninguna opulencia recubre, ninguna pobreza excusa su ausencia. Es como el signo distintivo de la autoridad: sus representantes tienen diferentes grados, pero todos tienen en común la insignia del poder. Esta cualidad es el amor del hogar doméstico. Característica de la mujer, como del hombre, es la firmeza del carácter. No obstante todas las diferencias, diversificadas en tantas maneras, la innumerable multitud del sexo femenino tiene que poseer en común la feminidad. Honor a la mujer de modestas condiciones, si verdaderamente se puede decir que tiene ese amor: ¡hago reverencia delante de ella, como delante de una reina! Pero por otra parte, si la reina no tiene este amor, no es nada más que una vulgar «dama». Una joven de la cual, según el proverbio, sería pecado decir que no es una belleza, ¿ama su casa como le corresponde a su sexo? ¡Honor para ella! Pero por otra parte si una esplendente belleza, dotada de todos los talentos posibles y colmada tal vez de celebridad, no tiene amor y respeto por el hogar, no es nada más que una vulgar muchacha no obstante todas sus dotes, su belleza y su fama. ¡El amor del hogar! Con esta palabra nosotros hacemos a la mujer una concesión importante: reconocemos que ella es propiamente la creadora del hogar: y si una joven no se casa, sin embargo, nosotros determinamos todavía su rango según su dignidad femenina hecha de amor para con el hogar. Y el silencio que reina en la casa, es amor de hogar hecho de eternidad.

Una exigencia existencial que es a la vez una instancia genuina de la creación elevada por el Cristianismo a la participación espiritual. Por esto, según Kierkegaard, la naturaleza antes y después del Cristianismo no ha agraviado a la mujer. Es por lo tanto «humano, entonces es propio de la mujer el querer dignamente tener una parte en su ambiente y, no tenemos miedo de decirlo, de ejercer una influencia, un poder. Una mujer lo puede en muchos modos, con su belleza, su gracia, sus dones, la osadía de su imaginación, su naturaleza feliz». Y poco cuentan en esto las diferencias sociales. «Si eres de condición humilde –continúa Kierkegaard– sabe dar a tu morada, un aire de amigable hospitalidad y tu hogar no carecerá de fascinación en toda su modestia. Si la fortuna te ha dado el bienestar, sabe

ordenar tu habitación con aquella delicadeza que hace que la casa sea tan dulce, y el hogar no carecerá de fascinación: y si gozas de opulencia, sabe ingeniártelas con tacto para hacer olvidar casi tu riqueza y la atmósfera de tu hogar será un encanto donde estarán reunidos el fasto y la simplicidad: no soy ciego a eso, y además vivencio demasiado su poesía, tal vez». (Kierkegaard. *El espejo de la palabra.* En: *Para el examen de sí mismos*).

La casa «define» a la mujer porque es la mujer quien «determina» la atmósfera de la casa, su recogimiento y la estructura existencial, afectiva y efectiva. Entrando en una casa, se percibe inmediatamente quién es aquella que la habita y la dirige: como si la fisonomía interior fuese impresa por doquier y desbordase de las paredes y de los muebles, en el orden y en la nitidez que estos atestiguan y muestran. Porque es evidente que no es la riqueza de una vivienda o la calidad de los muebles los que dan la calidad del espíritu de aquella que la habita, sino más bien la compostura de la disposición y aquel digno candor de la limpieza y armonía que son reflejo de la dignidad y de la armonía del espíritu. Un candor y una armonía que apenas te rozan, te reconcilian con la vida, te colman de nostalgia, de pureza y de dolorosa melancolía por esta civilización de la técnica que lleva a la mujer «afuera» de su reino, en la carrera por la ganancia y por la paridad degradante con el hombre, mientras olvida aquello que la hace superior como guardiana de la casa e intérprete del misterio que ella contiene.

Traducción del italiano a cargo de la Sra. Antonella de Vanella
Córdoba, Argentina

SANTO TOMÁS DE AQUINO O DE LA GENTILEZA ITALIANA

P. Dr. Cornelio Fabro[1]

Fray Tomás –escribe el biógrafo oficial para la causa de canonización, Guillermo de Tocco– era de alta estatura y de bellas proporciones, tenía los cabellos de color rubio y el rostro bronceado por el sol. La línea sutil de la boca delataba, a la vez, bondad y firmeza, los ojos mostraban claridad y penetrante calma.

Estos ojos reflexivos y escrutadores son de veras una característica de las antiguas representaciones de Santo Tomás: completamente abstraídos del mundo circunstante, parecen fijarse en un objeto lejano que aletea ante el espíritu que lo contempla, pero no como perdidos detrás de un sueño, sino como totalmente elevados por el ardor de una Verdad fulgurante. Tomás es cautivado por una particular dificultad, reflexiona sobre un misterio determinado... y he aquí que brilla victoriosa en su espíritu la luz de un conocimiento nuevo. Todavía un momento, y esa boca silenciosa se abrirá y nos comunicará el tesoro encontrado, o su mano ligeramente alzada escribirá la nueva intuición en el libro abierto.

El santo tenía una complexión sensible y delicada, muy receptiva para la alegría y el dolor, y una poco común experiencia de la vida. Guillermo de Tocco observa con razón que a esta «tiernísima complexión» se debían su memoria portentosa, los bellísimos arranques de su fantasía, el don de las combinaciones improvisas, y esa riqueza exuberante de vida íntima que admiramos sobre todo en sus poesías litúrgicas. Esta fineza y sensibilidad espiritual lo alínea con las almas privilegiadas de Francisco de Asís, Rafael, Mozart, Goethe, y con los espíritus potentes de Eckhart, Dante, Miguel Ángel, Beethoven (Stakemeier).

---

[1] *Momenti dello Spirito*, vol. I, Assisi 1983, 225-228. El subtítulo bien podría ser: Meditación ante un fresco de santo Tomás - Detalle de la Crucifixión (Fra Angélico, Museo de san Marco, Firenze).

La fina estructura de su alma estaba acompañada por un coraje viril, libre de sentimentalismo y de vanidad personal, y por la irremovible y fría decisión, que se ponía de manifiesto exactamente ante el peligro: como cuando en la nave que lo llevaba a Francia, desencadenada una furibunda tempestad, y hallándose todos al punto de naufragar, supo, el único, mantenerse tan tranquilo que pudo dar ánimo a toda la gente que se encontraba a bordo, y que enseguida se halló fuera de peligro. Ni los ruegos de su madre, ni las lágrimas de sus hermanas, ni la violencia de sus hermanos, ni los largos meses de cautiverio en el castillo paterno pudieron mover su voluntad de hierro que ya había elegido libremente el ideal de la nueva Orden. Una firmeza con la que Tomás, no obstante todo, jamás ofendió ni dañó a nadie con palabras o acciones. Es cierto que con sus adversarios de París, para defender la verdad, sabía expresar su pensamiento con resolución; pero su justa indignación, tanto de viva voz como por escrito, jamás traspasó la justa medida. Por nobleza de alma y sentimiento de fuerza innata, y no por debilidad, se mostraba manso y comprensivo hacia las repulsiones y errores de su ambiente. Tomás poseía lo que los italianos llaman «gentileza»: esa manera fina, caballeresca, siempre pronta a la necesidad y llena de atenciones, que emana del íntimo dominio de sí mismo y de la confianza en el bien. A esta gentileza, él unía la «dulcedo», la amabilidad irradiante y la bondad, la aristocrática delicadeza de Francisco de Asís, Catalina de Siena, Felipe Neri y Juan Bosco. Sus contemporáneos solían llamarlo «el maestro benigno y amado», y también Eckhart habla con conmoción del «caro santo Tomás».

El teólogo famoso, el hombre de ciencia, mostraba un sincero respeto por los pequeños y los débiles, que muchas veces a los ojos de Dios resultan tan grandes y tan fuertes. Fue él quien escribió que una viejecita llena de fe comprende mucho más de las cosas divinas que un sabio soberbio y sin Fe, que sabe urdir magistrales silogismos sobre el Primer principio de las cosas (In Symb. Apost. Expositio, prol.).

★ ★ ★

El desarrollo espiritual de Santo Tomás no conoce los saltos y fracturas improvisas de la vida de un san Agustín. En él, la feliz constitución psico-física lleva desde el inicio el sello de la unidad. Niño, creció como tierno y robusto retoño en el jardín de la Iglesia, sin haber tenido que su-

cumbir jamás a la terrible lucha entre el espíritu y el sentido. En su interior reinaba una armonía que difícilmente podía ser turbada. Testigos dignos de fe, como Fra Reginaldo, que fue su confesor, atestiguan que jamás sintió o admitió voluntariamente las tentaciones de la carne. Regulado en todo, sabía disponer la jornada con bello orden: a la mañana temprano celebraba el Santo Sacrificio, asistía luego a la Misa de un cofrade, y subía después al púlpito para predicar o a la cátedra para dar la lección. En la mesa, no mostraba preferencia alguna por las comidas, y se concentraba con tal intensidad en sus problemas que no se daba cuenta si le habían servido o no. En las horas dedicadas a la recreación se lo veía pasear, arriba y abajo, con resueltos pasos por el claustro o por el jardín, meditando siempre, pero pronto también para responder afablemente a los cofrades que se dirigían a él. La tardecita la pasaba escribiendo o dictando; y después de la refección de la tarde, se abandonaba a la contemplación de las cosas divinas hasta tarda hora.

Rígido consigo mismo, era con los demás humano y razonable. Les concedía los pequeños e inocentes gustos de la vida, y enseñó explícitamente que también un chiste y una diversión tienen sus derechos y nos son de utilidad para soportar los no pocos sufrimientos cotidianos. Así, sin tantos resquemores, ponía al descubierto la íntima hipocresía de un fariseísmo puritano.

⋆ ⋆ ⋆

Con plena libertad eligió para sí la flor de la más sublime donación a Dios en la vida virginal. El soplo de su pureza se comunicaba cada vez más a toda su persona, revelando la admirable imparcialidad y seguridad del hombre que jamás experimentó la fractura de una culpa grave. No obstante ello, su pureza irradiante no es insensibilidad: antes bien, en esta última, él ve una deformación del alma y un defecto, en directo contraste con el orden de la naturaleza (IIa-IIae, 142, 1). El verdadero fundamento de la vida virginal no es la desvalorización de lo sensible, disminución neoplatónica, o abnegación estoica. Él pone decididamente sobre aviso, contra un falso rigorismo que pretende ver en la normal vida conyugal algo inferior y no conveniente. Para él, como para el Apóstol, la vida virginal es sólo para aquellos que quieren servir a Dios sin obstáculos, y dedicarse a la contemplación con más plena y más pura libertad (IIa-IIae, 152, 1 ad 1).

En esta total dedicación a Dios, Tomás ha visto el ideal de su vida, y es de aquí que ella trae su encanto y su belleza. Su espíritu se fijaba continuamente en Dios. No en vano los antiguos pintores han insistido sobre este aspecto de su personalidad; porque para él la teología es «doctrina sagrada», santa y santificante, que nos eleva sobre todas las perspectivas de la naturalea y, con la gracia, es participación de la vida íntima de las tres divinas Personas. Por eso Santo Tomás acentúa con tanta insistencia la importancia de la castidad y de la pureza interior de la voluntad para el conocimiento de Dios. De la impureza, dice, nace la ceguera del espíritu que no se abre más a la verdad de las cosas divinas, luego la parálisis del alma, incapaz de obrar por su salvación, la estulticia, la pereza, la dureza de corazón (IIa-IIae, 56, 3). Con fina observación psicológica, mostró que una dedicación perfecta al divino Bien quita cada vez más fuerza a las inclinaciones inferiores, canalizando hacia el Bien supremo todas las energías limitadas de nuestro ser.

⋆ ⋆ ⋆

Así, en Santo Tomás los sublimes pensamientos están en una paz fuera del tiempo, por encima de toda subjetividad y situación personal. La verdad en sí, la palabra de Dios en su inagotable plenitud habla aquí, y el teólogo la custodia con respetuosa tranquilidad. Porque Santo Tomás tiene al mismo tiempo, temple de místico y de investigador: su símbolo es un sol radiante que como un rubí le brilla sobre el pecho. Iluminadísima claridad de pensamiento y ardiente experiencia mística crecieron en él en una íntima y orgánica unidad, se unen en un único aspecto de su naturaleza.

Es verdad que el primer paso hacia Dios viene a través de la Fe; pero la Fe puede aprehender lo divino solamente de manera analógica, bajo el velo de los conceptos humanos. El amor, en cambio, nos transporta a Dios, en cuanto nos une directamente con Él: lo alcanza de manera mucho más perfecta que la Fe; nos transforma en nuevas creaturas; imprime en el alma una semejanza creciente de la divina naturaleza; nos comunica por eso el fundamento para una nueva y más profunda comprensión de la Divinidad.

Santo Tomás ve en esta experiencia de lo divino el efecto del don de Sabiduría que el Espíritu Santo nos infunde junto al amor, y que crece como su flor más delicada; nos trae una especie de afinidad y de acuerdo, una «connaturalidad» con la Divinidad; nos hace capaces de vivir lo sagra-

do, de experimentar algo de sus misterios más allá de todo concepto, nos hace capaces de tocar su reino interior, de gustar su secreta felicidad.

Dios solo fue el fin de toda la nostalgia de Tomás de Aquino. Adolescente en el monasterio de Montecassino, preguntaba frecuentemente a sus maestros: «¿Quién es Dios?». Durante toda su vida no hizo otra cosa que reflexionar sobre la respuesta, y el deseo de llegar a la visión de Dios sin velos se convirtió en ardiente llama: por ella, sin haber llegado a cumplir cincuenta años, morí consumido.

EN TORNO AL CONCEPTO DE CULTURA CATÓLICA[1]

P. Dr. Cornelio Fabro

Ningún término puede parecer, tal vez, más matizado e inaferrable que el de «cultura»; pero ninguno más que él cercano a la vida, petulante y agresivo: en suma, más exigente. «Cultura» oscila, por consiguiente, entre el significado vagamente estético de atmósfera, de ambiente, de estilo de pensamiento, y el de exigencia de comportamiento, o bien, de esfuerzo y responsabilidad. Y si, además, al sustantivo «cultura» se le añade el calificativo de «cristiana» o, más precisamente aún, el de «católica», entonces la extraña tensión aludida (que es una mezcla de inaferrabilidad conceptual y de exigencia o urgencia existencial) parece desafiar todo proyecto y desilusionar toda esperanza de concreta comprensión. Especialmente hoy.

No hay dudas de que la cultura cristiana, y también católica, sea un hecho, es decir, una realidad histórica que se ha afirmado por largos siglos en los cuales el mensaje evangélico de la salvación era operante y visible, al menos en filigrana, en todas las actividades del espíritu: desde el arte hasta la literatura, la política e incluso la ciencia... Pero ¿lo es aún? Ahora está el hecho de los nuevos proyectos eclesiales del post-Concilio (como si surgiesen de las imprevistas dilataciones de la legítima apertura al diálogo, al pluralismo, al ecumenismo... extendidas no solo a las otras confesiones cristianas, sino incluso a las religiones que han quedado fuera del área de la divina revelación). Es más, al diálogo han sido invitados los ateos, es decir, aquellos «Freethinkers», los «esprits forts»... que han excavado a la izquierda la fosa de la completa separación, del hombre, del culto a un Dios personal, llevando a los límites del ateísmo la fractura de la protesta.

[1] Título original: *«Intorno al concetto di cultura cattolica»*. El ensayo fue públicado por primera vez en la recopilación *Ragguaglio culturale dei cattolici italiani*, Palombi editore, Roma 1977, 7-10.

¿No han puesto todos éstos al hombre en el centro de la verdad, quitando al concepto de «cultura católica» e incluso «cristiana» toda relevancia?

Pero esto es un problema teológico de «definición», mientras nosotros aquí nos tenemos que contentar con una tentativa de acercamiento existencial.

★ ★ ★

«Cultura» es «formación»: es la educación del espíritu humano. Los griegos tenían la «paideia», que es el proyecto de formación del hombre a partir de su infancia: «pais», en efecto, es el niño, cuyo momento es el más desprovisto e inerme de la existencia, cuando el hombre todo lo espera de los demás. Los alemanes tienen los términos «Kultur» y «Bildung»: el primero indica más bien el aspecto extrínseco y el contenido objetivo del humano civilizarse, mientras que el otro significa el aspecto subjetivo y dinámico, o bien el progreso interior de la conciencia individual en la ascensión a la cima del propio ser espiritual: la formación a la libertad, en suma. Así, la «Bildung» substrae la «Kultur» al mero tecnicismo y diletantismo los dos escollos de su dispersión para orientarla a una tarea humana de formación personal y social. La periodización de la historia en sus varias épocas (sea ella de naturaleza teológica o filosófica) tiende a individuar los puntos claves, o sea, los momentos críticos de pasaje, de ruptura, de conquista o de pérdida en la aventura histórica del hombre.

«Cultura», en efecto, está por «civilización» y reviste todo el arco de las facultades del hombre: la sensibilidad, la fantasía, la inteligencia, el sentimiento, la razón... orientadas hacia la consecución de la verdad y de la libertad. Por eso la cultura reviste el arte, la ciencia, la técnica, la filosofía, la moral y también la religión (es más, sobre todo la religión, la cual pretende establecer y satisfacer el primer y último «porqué» de la existencia). Por ello, el iluminismo moderno ha entendido la cultura como «educación del género humano» (Lessing) y la asignaba como tarea propia de la filosofía. Por ello Kant, en su máximo fervor creativo, asignaba a la filosofía (en la parte conclusiva de la «Crítica de la razón pura») tres tareas o temas principales: 1) ¿Qué cosa puedo saber? 2) ¿Qué cosa debo hacer? 3) ¿Qué cosa se me permite esperar?, para poner al final (en la «Lógica» del 1800) la exigencia propia del hombre moderno: ¿Qué es el hombre?

«Cultura» deviene aquí, por primera vez, en modo explícito y creativo, en «antropología», la cual asume el término caracterizante de «trascendental». ¿Qué significa?

«Trascendental» en el pensamiento moderno tiene sentido activo, y no contemplativo como en el pensamiento clásico y cristiano: significa la actividad de la conciencia anticipante y, por eso, estructurante con respecto a la consecución de la verdad y de la libertad. Con palabras pobres: el hombre se reconoce (mediante el trascendental moderno) como principio, medio y fin... El «homo sapiens» se ha identificado con el «homo faber», lo interior con lo exterior, la verdad con la historia, el ser con el tiempo. Es la «veritas filia temporis». Tal cultura moderna, anclada en el trascendental, o sea, en el principio de inmanencia, que se puede expresar con la fórmula de la prioridad fundante del hombre en sentido radical, es decir, que todo (la naturaleza y el mismo Dios), el hombre lo comprende y realiza mediante el hombre, mediante la acción del hombre y la reflexión sobre el hombre.

Un concepto, éste, ya obvio y adquirido en todas las dimensiones de la cultura: desde la narrativa hasta las artes figurativas, desde la ciencia y la técnica hasta la filosofía y a la misma teología moderna, no solo protestante sino también católica (y esto de la «teología y cultura católica» fagocitadas por la antropología, parece una novedad absoluta en la tradición cultural de Occidente). ¿Un derrumbe o un progreso?

⋆ ⋆ ⋆

Antes de responder (pero, ¿es posible, hoy, responder a tal interrogación?) creo oportuno referir el diagnóstico radical y desacralizante (¡mas coherente!) de la cultura moderna, debido a un pensador ateo del «Ottocento», que está ahora en auge incluso entre los teólogos católicos, pero considerado, en cambio, por los filósofos catedráticos una especie de... hijo pródigo, perdido en el pantano del positivismo materialista, es decir, Ludwig Feuerbach. Él describe en estos términos, un año después de su «Das Wesen des Christentums» (que es su «opus maximum»), el punto de llegada de la cultura moderna:

> «En lugar de la fe se ha colocado la incredulidad; en lugar de la Biblia, la razón; en lugar de la religión y de la Iglesia, la política; en lugar del Cielo, la tierra; en lugar de la oración, el trabajo; del infierno, la

> miseria material; del cristiano, el hombre. Hombres (precisa él con razón), los cuales bajo el aspecto teórico no dividen el ser humano en un Señor del Cielo y un señor de la tierra, en el más acá y el más allá; hombres que se lanzan con el alma indivisa a la realidad (de este mundo) son otros que aquellos que viven en la fractura» («Notwendigkeit einer Veränderung», 1842-1843).

Ese cristiano radical y creyente intransigente que ha sido Kierkegaard, un espíritu, entonces, a los antípodas del ateo Feuerbach, sin embargo compartía este diagnóstico y partía del mismo para proclamar un dietrofront de los cristianos, en la dirección del Evangelio «sine glossa».

Cierta cultura católica, en cambio, (sobre todo, a partir del sentimentalismo modernista de inicios de siglo, engrosado en el pantano del post-Concilio) ¿no da acaso frecuentemente la impresión de realizar también ella las tareas de la teología liberal del «Ottocento», a la secuela de Kant-Hegel-Schleiermacher? ¿No corre el riesgo la exégesis bíblica de reducirse a pura filología y arqueología? ¿La dogmática a preciosismos de análisis del lenguaje? ¿La moral a fútiles y peligrosas experimentaciones sociológicas e incluso psicoanalíticas? ¿No estamos quizás cerca (es más, acaso no hemos ya llegado) a nivelar, no solo lo «específico» del catolicismo sino también del mismo cristianismo a lo puramente «humano»? ¿No es tal vez ésto lo que se quiere hoy, cuando frecuentemente en la prensa católica se escribe y en las cátedras de teología se habla de «reinterpretar» el cristianismo?

He aquí el nudo de la crisis, el «punctum saliens» del trauma de la conciencia religiosa contemporánea y, por lo tanto, de la desaparición tácita o expresa de la cultura católica.

Se dice (y es éste el «punctum dirimens», para decirlo con Hegel) que el hombre moderno ya no comprende más el lenguaje tradicional de la fe: por eso...

Por eso... ¿qué? ¿Acaso hace falta quitar, para satisfacer la exigencia del tiempo, los dogmas de la fe y las leyes de la moral? El problema es de sustancia y no de fórmulas.

¿Porqué el cristianismo en su aparecer, y después en los siglos siguientes, ha podido transformar al hombre en hijo de Dios y la cultura en un testimonio de la fe, y ahora baja la bandera en signo de rendición, justo

mientras el mundo, con su cultura, está tocando el fondo de la insignificancia del hombre y de la desorientación universal?

⋆ ⋆ ⋆

Son los interrogativos de fondo que nos tienen que ocupar con un preciso esfuerzo hoy y mañana.

Traducido por el P. Dr. Christian Ferraro I.V.E.

FE Y RAZÓN

P. Dr. Cornelio Fabro[1]

I. El problema

La relación entre fe y razón se corresponde con la relación entre gracia y naturaleza, cuyo primer momento, así como su realización fundamental, en cuanto precisamente por la aceptación de la fe es como el hombre penetra en el orden sobrenatural y esa misma fe es la primera gracia que acerca efectivamente el hombre a Dios. El acto de fe, pues, dimana directamente de la moción de la gracia, de modo que la relación entre fe y razón tiene un significado intrínsecamente dialéctico: de una parte, representa y actúa como una condición o preparación para aceptar la fe; de otra, opera como consecuencia de la aceptación de la misma fe, que es la verdad absoluta que salva. En ambas situaciones la fe supone una determinada actitud ante la razón, es decir, ante la filosofía, en cuanto ésta expresa la madurez de la reflexión a que ha llegado la razón. En el primer momento de la preparación para el acto de fe, el fundamento de la relación es la misma fe, que será sólida en sí para todo el que pretenda ser cristiano, ya que la fe es la verdad de Dios revelada al hombre. La filosofía, en cambio, es reflexión o invención humana, y ante ella son posibles dos situaciones -la historia de la teología lo confirma-: o se ve en la multiplicidad y diversidad de los sistemas filosóficos la incapacidad de la filosofía para llevar a la verdad absoluta, o bien en la energía nunca interrumpida de reflexión del género humano para alcanzar la verdad absoluta se considera la tendencia esencial del hombre a confinar el problema de la verdad dentro de los límites de sus posibilidades y en la situación histórica en que vive. En la historia

[1] Publicamos la Vox «Fede» que Cornelio Fabro preparó para la Enciclopedia Cattolica, Sansoni, vol. V, Firenze 1950, 1094b-1102b. Parte del texto fue incorporado por el autor en el libro *L'uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma 1967, posteriormente traducido al castellano con el título *Drama del hombre y misterio de Dios*, Rialp, Madrid 1977 y al portugués con el nombre *Deus*, Sao Paolo, Herder 1977 (nde).

del cristianismo se han dado ambas direcciones: una, pesimista, condena en bloque toda filosofía y concibe la relación entre fe y razón de modo predominantemente negativo: irracionalismo, fideísmo, tradicionalismo, etc.; la otra, más optimista, admite la posibilidad de una intervención positiva de la razón -y de la filosofía- en el ámbito de la fe. Esta relación positiva entre fe y razón tiene un significado principalmente histórico en cuanto que reconoce en la misma filosofía precristiana irradiaciones más o menos amplias y completas de la verdad; y otro significado teórico en cuanto adopta los conceptos de la filosofía para reflexionar sobre las fórmulas de la fe y desarrollarlas en su plenitud de verdad para la conciencia, de donde nace la teología.

II. Trazos del desarrollo histórico

La corriente negativa suele referirse a la condena por San Pablo de los filósofos (Rom 1,18 y sigs.) e incluso de la misma filosofía (1Cor 3,9; Col 2,8) e insiste en la corrupción de la naturaleza humana después del pecado. La corriente positiva apela al hecho de la presencia de elementos específicamente filosóficos en la misma Sagrada Escritura, tanto en el Antiguo (*Job, Sabiduría, Eclesiastés, Macabeos*), como en el Nuevo Testamento (*Evangelio* de San Juan, las mismas *Cartas* de San Pablo y los *Hechos de los Apóstoles*), donde el reflejo más o menos directo de la filosofía ambiental está fuera de toda duda. Por lo demás, cuando se examinan a fondo ambas corrientes, no deben contraponerse: los errores de los filósofos que el primero condena los rechaza también el segundo, pero éste va más allá y, con un sentido más agudo de las diferencias, dosifica de distinto modo los varios sistemas según una mayor o menor incompatibilidad -en los principios, método y conclusiones- con los puntos fundamentales de la fe, para demostrar eventualmente que los errores de las conclusiones o del método no siempre son solidarios con los principios, de suerte que se pueden abandonar aquellas y conservar estos. En ambas posturas pueden mantenerse tendencias que admiten todas las gradaciones, y es misión de la historia de los dogmas especificar la fisonomía peculiar de cada dirección en el ambiente histórico y doctrinal en que fue apareciendo cada una.

En la antigua literatura cristiana parece que prevalece la dirección negativa. Hipólito hace a la filosofía griega responsable de todas las herejías: los herejes no han hecho más que entrar a saco en las obras de este o de

aquel filosofo (τούτων γὰρ μάλιστα γεγένηνται κλεψίλογοι οἱ τῶν αἱρέσεων πρωτοστατήσαντες)[2].

Inmersos en la contemplación de la Naturaleza, los filósofos han rebajado a Dios a ella[3]. Hermes, en su «escarnio de los filósofos paganos», tras haber citado el texto paulino de 1Cor 3,9: «Sapientia huius mundi stultitia est apud Deum», ve el origen de la filosofía en la primera apostasía de los ángeles, de donde proviene el desacuerdo de los filósofos entre sí[4]. Tertuliano fue el más audaz en esta negación del pensamiento clásico. En su obra *De praescriptione haereticorum* después de condenar la filosofía como «materia sapientiae secularis», afirma que «ipsae haereses a philosophia subornantur» y ejemplifica inmediatamente: Valentín era un platónico, Marción, un estoico; Epicuro, materialista; Zenón, estoico, que enseñaba el dios-fuego de Heráclito[5]. Su condena de la filosofía no admite discriminación alguna: «Quid ergo Athenis et Hierosolymis?, quid Academiae et Ecclesiae?, quid Haereticis et Christianis? Nostra institutio de porticu Salomonis est. (...) Viderint qui Stoicum et Platonicum et Dialecticum Christum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post Evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus» (cap. 8, edic. cit., p. 13 y sigs.). Toda la dialéctica del acto de fe se resuelve en la misma fe: «Igitur quaerendum est quod Christus instituit, utique quandiu non invenis, utique donec invenias invenisti autem cum credidisti, nam non credisses, si non invenisses, sicut nec quaesisses nisi ut invenias» (cap. 10, ed. cit., p. 15, 6 y sigs.). Este ostracismo declarado a la filosofía griega no impidió a Tertuliano tomar del estoicismo la concepción materialista del ser, que extiende al alma, a los Ángeles y al mismo Dios[6].

---

[2] Hyppol., *Ref. omn. Haer.*, I, II; edic. P. Wendland, Leipzig, 1916, 4, 7: *Doxographi Graeci*, edic. H. Diels, 2° edic., Berlín, 1929, 554, 41.

[3] Hyppol., *op. cit.,* I, 26; edic. cit., p. 31, 19; *Dox. Graeci,* edic. cit., 576, 2.

[4] Herm., *Irris. gentil. philos., I: Dox. Graeci,* edic. cit., 651, 6.

[5] Cap. 7, edic. J. Martin, Bonn, 1930, *Flor. Pair.,* IV, 11, 11 y sigs. Cfr. 12, 9 y sigs.: «Miserum Aristotelem qui 'His dialecticam instituit...»

[6] Cfr. W. Karpp, *Sorans vier Buecher περὶ ψυχῆς und Tertulians Schrift «De Anima»,* in «Zeitschr. f. neutest. Wiss.», 1934, 31-47.

Pero más antigua, constante y amplia es la convicción de que la razón y la filosofía tienen una función positiva respecto a la fe, ya sea porque los filósofos, buscando el Absoluto, combatieron la idolatría y la religión del Estado, ya sea porque el instrumento del logos teórico es indispensable para combatir las herejías. San Justino inicia dignamente este discurso y al dirigir la *Primera Apología* a los emperadores Antonino Pío y Lucio Vero, alaba como κατὰ ἀλήθειαν εὐσεβεῖς καὶ φιλοσόφους μόνοντἀληθὲς τιμᾶν[7]. Sin embargo, aun reconociendo que se han equivocado con harta frecuencia, considera a los filósofos cual «órganos del logos divino» presente en todos los hombres, mediante el cual alcanzaron la verdad de sus pensamientos: διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων στέρμα τοῦ λόγου (*Apol.* II, cap. 7, 124). Mención honorífica merecen Socrates, Heráclito e incluso el poeta cómico Menandro, llamado cristiano *ante litteram,* aun cuando el vulgo los considerase ateos (*Apol.* II, ca. 46, 80). De San Agustín trae su origen la creencia, propagada también en el Medievo, de que Platón habría leído en Egipto la Sagrada Escritura (cfr. *Apol.,* caps. 59-60, 94 y sigs.).

Dígase lo mismo de la ayuda positiva que la filosofía puede prestar a la exposición y defensa de la fe. Ya San Ireneo declaraba: «Quaecumque illi cum labore comparant, his nos, in fide cum simus, sine labore utimur» (*Adv. Haer.,* IV, 30, 1). Y un poco más abajo, el mismo San Ireneo, como San Cipriano, y con ellos otros muchos Padres y la primitiva Escolástica, ven en el expolio de los tesoros de los egipcios llevado a cabo por los hebreos (Ex. 11, 7) «typus et imago (...) profectionis Ecclesiae quae erat futura in gentibus» (*op. cit.,* IV, 30, 4; PG 7, 1067). El clásico en la materia es Clemente de Alejandría, el cual dedica todo el libro primero de los *Stromata* a demostrar la necesidad de la ciencia humana y de la filosofía griega para entender la Sagrada Escritura; protesta contra quienes rechazan la filosofía y quieren la sola y desnuda fe[8]**.** Efectivamente, no se pueden vendimiar las uvas sin cultivar antes la viña, ¿tampoco habrá de filosofarse, por consiguiente, si se quiere captar el significado del poder divino? (*loc. cit.,* pp. 29, 24). Overbeck, amigo de Nietzsche, acusó a Clemente de Alejan-

[7] *I Apol., c.* I, 2; ed. G. Rauschen, II ed., Bonn, 1911, 8.

[8] *Strom.,* I, 9, 43; ed. 0. Staehlin, II, Leipzig, 1939, 28, 19.

dría de haber racionalizado la fe, desnaturalizándola[9]. Empero, la acusación es inadmisible, porque, ante todo, la fe es el fundamento de la gnosis y no viceversa, y porque, además, lo que da a la gnosis su última perfección no es la especulación abstracta, sino la caridad; y el perfecto gnóstico es el que se conforma plenamente con Cristo y lo confiesa en su vida entera[10]. Esto constituye el particular objeto de los *Stromata,* 1. VII, caps. 1-14, mientras el libro VIII trata explícitamente de la necesidad de la filosofía y del procedimiento filosófico (cfr. el cap. V, dedicado a la ἐποκή) para desenmascarar los sofismas de los herejes y proponer el objeto de la fe en términos exactos, dando así la propedéutica primera a la teología. Y precisamente Clemente es el que indica la revolución que el término πίστις, introduce en el cristianismo, toda vez que, mientras en la filosofía pagana dicho término indica el conocimiento de los contingentes sensibles, en el cristianismo, en cambio, señala el conocimiento superior a la ciencia misma y como la medida de ésta: κυριώ τερον ἐπιστήμης ἡ πίστις καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον[11], adelantándose, en esencia, a la misma posición de Santo Tomás. La teología de los Padres griegos ha sido fiel a esta tendencia de sano equilibrio, en la que puede admitirse que prevalece el optimismo, a diferencia, por ejemplo, de la orientación de San Agustín, que se resiente de las heridas inferidas también a la inteligencia humana por el pecado. Con todo, dicho Santo admite igualmente que los filósofos conocieron en gran medida la verdad y por esto también ellos trabajaron por la Ciudad de Dios: «Quidquid philosophi quidam inter falsa, quae opinati sunt, verum videre potuerunt, et laboriosis disputationibus persuadere

[9] Fr. Overbeck, *Leber die Christlichkeit der unseren heutigen Theologie.* 2.° edic., Leipzig, 1903, 27 y sigs.

[10] *Op. cit.,* II, 20; t. II, 170, 10.

[11] *Strom.,* II, 4; t. II, 120, 26. Se trata de la noción renovada y desarrollada con ardor extraordinario contra el agnosticismo idealista por S. Kierkegaard, especialmente en los Diarios de la madurez (Cfr. especialmente el texto titulado: *πίστιξἐπιστήμη*, de 1852; *Papirer* X^4 A 635 (traduc. ital., 2º edic., mim. 2716, t. II, 331 y sigs. Se inserta en un texto precedente, de 1850, *Papirer* X^2 A 354: La tesis, como advierte el mismo Kierkegaard, ya fue perfilada en la gran *Apostilla concluyente científica,* de 1846). Constituye, sin duda, el eje central de su pensamiento (Cfr. nuestro estudio *Fede e ragione nella dialettica di Kierkegaard* - Fe *y* razón en la dialéctica de Kierkegaard) en el vol. *Dall'essere all'esistente* (del ser al existente), 2.' edic., Brescia, 1965, 127 y sigs., y la introducción a la traducción italiana de la *Apostilla,* Bolonia, 1962, especialmente el t. I, 58 y sigs.

moliti sunt, quod mundum istum fecerit Deus, cumque ipse providentissimus administret, de honestate virtutum, de amore patriae, de fide amicitiae, de bonis operibus atque omnibus ad mores probos pertinentibus rebus, quamvis nescientes ad quem finem, et quoniam modo essent ista omnia referenda, propheticis, hoc est divinis vocibus, quamvis per homines, in illa Civitate populo commendata sunt»[12]. Y por esta obra suya al servicio de la Providencia, Agustín considera a los filósofos merecedores de aquellos honores divinos tributados a los ídolos: «Verumtamen si philosophi aliquid invenerunt quod agendae bonae vitae beataeque adipiscendae satis esse possit: quanto iustius talibus divini honores decernerentur?»[13]. Así, pues, la actitud de los Padres frente a la razón no es absolutamente negativa, sino crítica; para ellos sólo existen dos revelaciones del Verbo Divino: la primera estriba en la variedad de la Naturaleza y en el desarrollo de la cultura humana; la segunda, en la comunicación de la fe y de los misterios de la Gracia para la vida eterna, de suerte que rechazar por principio la primera equivaldría a privarse de la primera manifestación del mismo Verbo. En esta línea se sitúa igualmente San Pedro Damián, en los albores del Medievo, quien, pese a su tendencia mística predominante, reitera el principio de San Ireneo: «Thesaurum quippe tollit Aegyptiis, unde Deo tabernaculum construat, qui poetas et philosophos legit, quibus ad penetranda mysteria coelestis eloquiis subtilius convalescat» (PL 145, 560).

El más enérgico e influyente oponente en aplicar la filosofía a la teología de la Baja Edad Media fue, según parece, San Bernardo en su lucha contra Abelardo: «Petrus Abelardus christianae fidei meritum evacuare nititur, dum totum quod Deus est, humana ratione arbitratur se posse comprehendere» (*Epist.,* CXCI; PL. 182, 257 B). Su antifilosofía se hizo tradición doméstica en la antigua escuela cisterciense y su fórmula puede ser la *fides quaerens intellectum* de San Anselmo. En cambio, aceptan la colaboración de la razón antes que Abelardo (cuya ortodoxia ha quedado hoy casi libre de toda mancha), Berengario de Tours y Roscelino, que no superan el racionalismo, en el que persiste, asimismo, Escoto Eriúgena. Bajo la influencia de Abelardo y de Eriúgena tienden al racionalismo Thierry de Chartres y Guillermo de Conches, en tanto que aparece el fideísmo con Gilberto

[12] *De Civ. Dei., 1.* XVII, cap. 41, núm. 3: CSEL 40, 11.

[13] *Op. cit., I., II,* cap. 7: CSEL 40, 1, 67.

de la Porrée. Un paso adelante lo dieron los Victorinos, los cuales distinguen la teología natural, obra de la razón, de la teología sacra, dependiente de la fe, aunque tampoco desdeña el auxilio de la razón. En un texto de importancia decisiva para el desarrollo de la teología hasta Santo Tomás, Hugo de San Víctor distingue tres clases de objetos: «Alia enim sunt ex ratione, alia secundum rationem, alia supra rationem» -y una cuarta que no cuenta- «et praeter haec quae sunt contra rationem». Y éste es el diverso valor noético: «Ex ratione sunt necessaria, secundum rationem sunt probabilia, supra rationem mirabilia, contra rationem incredibilia». Los dos extremos se apartan de la fe. «Quae enim sunt ex ratione omnino nota sunt et credi non possunt, quoniam sciuntur. Quae vero contra rationem sunt, nulla similiter ratione credi possunt, non suscipiunt ullam rationem nec acquiescit his ratio aliquando». La fe, por el contrario, se inserta en los dos sectores intermedios, aunque de diverso modo: «Ergo quae secundum rationem sunt et quae sunt supra rationem tantummodo suscipiunt fidem. Et (a) in primo quidem genere *fides ratione adiuvatur et ratio fide perficitur* quoniam secundum rationem sunt quae creduntur. Quorum veritatem si ratio non comprehendit, fidei tamen illorum non contradicit (b). In his quae supra rationem sunt non adiuvatur fides ratione ulla; quoniam non capit ea ratio quae fides credit, et tamen est aliquid quo ratio admonetur venerari fidem quam non comprehendit»[14].

Estas importantes declaraciones programáticas no fueron secundadas de inmediato por falta de un adecuado instrumento conceptual; más aun, sufrieron una demora con las repetidas prohibiciones por parte de la autoridad eclesiástica de estudiar la obra de filosofía natural, metafísica y moral de Aristóteles, que a finales del siglo XII, y traducidas del árabe y del griego original, empezaban a infiltrarse en los ambientes estudiantiles. La carta de Gregorio IX dirigida desde Perusa el 17 de julio de 1228 a los profesores de teología de la Universidad de París es, en su estilo pintoresco, salpicado de referencias bíblicas, toda una diatriba contra el uso de la filo-

[14] *De Sacram.,* I, HI, 30: PL 176, 232. También comentó admirablemente este texto Kierkegaard y lo puso como fundamento de su concepción más madura de las relaciones entre fe y razón. (Cfr. *Papirer,* 1849-50, X^2 A 354; traduc. ital., 2º edic., t. II, núm. 2110, 13 y sigs.) Kierkegaard leyó el texto en la exposición de Adolf Helfferich, *Die Christliche Mystik in ihrer Entwicklung and in ihren Denkmalen,* Gotinga, 1842, Bd., I, 368.

sofía en la teología: «Est quidem theologicus intellectus quasi vir habet praeesse cuilibet facultati, et quasi spiritus in carnem exercere, ac eam in viam dirigere rectitudinis ne aberret. Denique qui verba caelestis oraculi adulterina philosophorum doctrinae commixtione a sui sensu molitur inflatus et nihil sciens puritate divertere inclinans eadem ad philosophicum intellectum et quasi de corde suo profanans viro adultero adhaerere cum muliere Samaritana videtur (...)»[15]. La tendencia conservadora se apoyaba en estas instrucciones para aplicar en su significado más radical a la filosofía y a la razón, en general, el principio: «Philosophia ancilla Theologiae», que gozará de un favor especial en la escuela franciscana. San Buenaventura no solo escribiría *De reductione artium ad theologiam,* sino que advirtió que «in descensu ad philosophiam est maximum periculum» y, tras haber recordado que San Jerónimo, al leer a Cicerón, perdió el gusto por las Sagradas Escrituras, agrega: «Ideo magistri et doctores Scripturae non tantum appretiare debent scripta philosophorum, ut discipuli exemplo eorum dimittant *aquas Siloe,* in quibus est summa perfectio, et vadant ad philosophiam, in qua est periculosa deceptio»[16]. Se sitúan en esta línea, no solo espiritual, sino también doctrinal de San Buenaventura, Escoto y Occam, en cuanto que niegan, con sus escuelas respectivas, que la teología pueda llamarse ciencia en sentido estricto, en directa oposición a Santo Tomás, quien, aun cuando admita que las otras ciencias son «ancillae huius»[17], es decir, de la teología, distingue claramente los dos órdenes de la razón y de la fe. Occam, llevando al extremo la doctrina del conocimiento intuitivo (afectivo) defendida por su Orden, admite un conjunto de verdades de fe accesibles incluso a la razón, incluido el mismo misterio de la Santísima Trinidad; no obstante, debe mantenerse que únicamente la Sagrada Escritura y la Tradición pueden manifestar la existencia de tales verdades, de forma que el razonamiento teológico mediante el instrumento racional la supone y la aclara, pero no la constituye o, en todo caso, no penetra en el ámbito de la misma fe. En este sentido, Occam reaccionó contra el racionalismo de la «distinctio formalis» de Escoto, en defensa de la trascendencia

[15] *Chartul. Univ. Paris,* edic. Denifle-Chatelain, I, Paris, 1889, núm. 59, 114 y sigs.

[16] *Collat. in Haexaem., Visio III,* col. VII, 12; edic. F. Delorme, in *Bibl. Franc. Schol. M. Aevi,* VIII, Quaracchi, 1934, 216 y sigs.

[17] *Sum. Theol.,* I, q. I, a. 5, sed contra y ad 2.

de la fe: «Et ideo non debet poni (distinctio formalis) nisi ubi evidenter sequitur ex traditis in Scriptura Sacra vel determinatione Ecclesiae propter cuius auctoritatem debet omnis ratio captivari. Et ideo cum omnia tradita in Scriptura Sacra et determinatione Ecclesiae possunt salvari non ponendo eam inter sapientiam et essentiam (divinam), ideo simpliciter nego talem distinctionem ibi possibilem (sicut inter essentiam et relationem) et eam universaliter nego in creaturis»[18].

El punto de vista de Santo Tomás sobre las relaciones entre fe y razón es el mismo de toda su teología, a saber, que «Gratia non tollit sed perficit naturam», desarrollado en su comentario *In Boet. de Trinitate,* q. II, a. 3.: «Utrum in scientia fidei, quae est de Deo, liceat rationibus philosophicis uti». Estos son sus puntos capitales: a) Tanto el «lumen fidei» como el «lumen rationis» proceden de Dios y por lo mismo «impossibile est quod ea quae per fidem nobis traduntur divinitus sint contraria his quae per naturam nobis sunt indita (...) oporteret enim alterum esse falsum: et cum utrumque sit nobis a Deo, Deus esset nobis auctor falsitatis, quod est impossibile». b) Supuesto que las cosas creadas son una especie de «imitación» de la esencia divina, pueden perfectamente tener y sugerir ciertas semejanzas con los misterios de la fe: «Unde impossibile est quod ea quae sunt philosophiae, sint contraria his quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis; continent tamen quasdam similitudines eorum, et quaedam ad ea praeambula, sicut natura praeambula est ad Gratiam». c) Aun en el caso de que algún filósofo se oponga a la fe, «hoc non est philosophiae, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis», que el teólogo puede rechazar como algo no perentorio contra la fe. La teología, además, puede servirse directamente de la filosofía de tres maneras: 1) Para demostrar los «praeambula fidei» (existencia, atributos de Dios, creación del mundo, inmortalidad del alma...). 2) Para esclarecer de algún modo las verdades de la fe mediante analogías y semejanzas tomadas de la Naturaleza y de la razón «sicut Augustinus in libris de Trinitate utitur multis similitudinibus et doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandam Trinitatem»; 3) Para defender la fe de los ataques de la falsa filosofía «sive ostendendo (ea) esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria». Finalmente, el Doctor Angélico indica dos peligros o errores en el uso de la filosofía en

[18] *In I Sent.,* d. 2, q. 1, edic. Lione, 1495, f. F. 1, 10 y sigs.

teología: «Uno modo utendo his quae sunt contra fidem, quae non sunt philosophiae, sed potius error vel abusus eius. *Alio modo,* ut ea quae sunt fidei includantur sub metis philosophiae; ut si nihil aliquis credere velit nisi quod per philosophiam haberi potest; cum e converso philosophia sit at metas fidei redigenda, secundum illud Apostoli: 2Cor 10,5»[19]. El resultado de la colaboración entre fe y razón es la teología, que en la concepción tomista tiene un verdadero carácter de ciencia; mejor todavía, es la sabiduría creada por excelencia[20]. Santo Tomás combatió enérgicamente la tesis averroísta de la «doble verdad», según la cual, una verdad filosófica, como tal, podría oponerse directamente a la fe, de tal modo que el creyente podría rechazar la conclusión filosófica únicamente por imperativo de la fe. Según el averroísmo, son conclusiones necesarias de la filosofía: la eternidad del mundo, la providencia solamente general, la unidad del entendimiento humano en todos los individuos... Empero, el creyente posee la fe que supera a la razón. Por ello, Sigerio de Brabante protesta: «Hoc dicimus sensisse Philosophum de unione animae intellectivae ad corpus; sententiae tamen sanctae fidei catholicae, si contraria huic sit sententiae Philosophi, praeferre volentes sicut et in aliis quibuscumque (...) In tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem superat»[21]. Más moderado se muestra en el *Coment. a la Metafísica*[22]. Juan de Janduno es más tajante : «Quamvis haec opinio sit Commentatoris et Aristotelis et quamvis etiam haec opinio non possit removeri rationibus demonstrativis, tamen ego dico aliter (...) Hoc autem non probo ratione aliqua demonstrativa, quia hoc non scio esse possibile, et si quis hoc sciat, gaudeat. Istam autem conclusionem (multiplicidad individual de los intelectos humanos) assero simpliciter esse veram et indubitanter teneo sola fide»[23]. Estudios recientes sobre la postura concreta de Averroes, dirigidos por L. Gauthier acerca de las obras originales hasta ahora inéditas del comentarista, han demostrado que bajo fórmulas cautelosas, Averroes afirma la superioridad absoluta de

[19] *Opuscula,* edic. De Maria, Città di Castello, 1886, 302 y sigs.

[20] *Sum. Theol.,* I, q. I, aa. 2-6.

[21] *QQ. de anima intellectiva,* edic. Mandonnet en *Siger de Bravant,* 2º edic., Lovaina, 1911, t. II, pp. 157, 169.

[22] Cfr. edic. de C. A. Graiff, Lovaina, 1948, especialmente 140, 153.

[23] *QQ. super libros Aristotelis de Anima,* 1. III, q. VII, edic. valeta, 1565, col. 282.

la filosofía sobre la religión, de cuyos dogmas expone la primera el sentido último y necesario, porque «únicamente la especulación nos conduce al verdadero conocimiento de Dios»[24]. Esta actitud averroísta constituye el tema central de su polémica con el teólogo místico Algazel, al cual, autor de una *Destructio philosophorum* opone su *Destructio destructionum* traducida y editada en el D aniversario de las obras de Averroes (IX, Venecia, 1562).

La absorción de la religión por la filosofía es una genuina postura averroísta; no como la del averroísmo latino, que, después de las vacilaciones del humanismo y de las negaciones declaradas del iluminismo racionalista, renovará y profundizará el idealismo moderno y especialmente el panlogismo hegeliano. En este proceso: a) la fe constituye una esfera inferior a la razón; b) puede pretender a la verdad sólo subordinándose a la razón; Kant es el que proclama expresamente «la razón humana universal (*die allgemeine Menschenvernunft*) dominadora soberana de la religión natural» y quiere al mismo tiempo que sea «reconocida y honrada como el principio soberano y supremo (*das oberste gehitende Prinzip*) en la doctrina de la fe cristiana»[25]. Para Hegel, Dios es el Espíritu, la idea o concepto absoluto. La fe puede llamarse la verdad segunda que, apartándose de la autoridad, penetra en la esfera del concepto y es así «la naturaleza eterna y sustancial del Espíritu». Por esto, «toda fe se asienta únicamente en la razón misma» (*jener Glaube beruht auf der Vernunft selbst*), en el espíritu, es decir, en una mediación que excluye toda mediación[26]. De aquí la reducción hegeliana de los principales misterios del cristianismo (Trinidad, Encarnación...) a etapas necesarias del desarrollo de la autoconciencia humana absoluta. A análoga conclusión, aunque con método opuesto, llegan los fautores de la «teoría de la fe como sentimiento inmediato» (Jacobi, Schleiermacher, Fries y recientemente R. Otto con su escuela), en cuanto que la fe se realiza siempre y únicamente en la esfera de la autoconciencia

[24] *Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie,* edic. L. Gauthier, 3º edic., Argel, 1947, 6.

[25] Cfr. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,* IV, parte I, sec. 2; edic. K. Vorlaender, Leipzig, 1937, 192.

[26] *Philosophic der Religion,* III: *Die Absolute Religion,* c. 5, sec. 3; S. W., edic. G. Lasson, Leipzig, 1929, 199 y sigs.

como «sentimiento de dependencia» (*abhaengigkeitsgefühl*), de suerte que «la manifestación interna inmediata y sentimiento simple de dependencia es la conciencia de Dios»[27]. De este modo, el principio del subjetivismo protestante tenía dos polos: uno, el absolutismo de la razón, y otro, el sentimiento, que ya propuso Kant, en cuya línea se sitúa igualmente el modernismo y el método de la inmanencia, con sus tendencias heterodoxas. En la novísima «filosofía de la existencia» K. Jaspers defiende una *fe filosófica* que no se refuerza con ningún sistema, sino que engloba el desarrollo histórico de la razón humana en su perenne intento, nunca satisfecho, de aprehender el Absoluto[28]. G. Marcel, por el contrario, desarrolla una concepción de la fe como «apertura» a lo sagrado *y* fidelidad al Otro Absoluto que es Dios. Con sentido teológico más preciso, Kierkegaard, renovando expresamente la fórmula de Hugo de San Víctor mencionada más arriba, admite esencialmente con la teología tradicional la independencia de los órdenes de la fe y de la razón y la subordinación que ésta alcanza en el cristianismo con la Encarnación del Verbo, de tal modo que πίστις en el cristianismo es superior a ἐπιστήμη[29].

La preparación de la razón a la fe, aun permaneciendo firme la trascendencia absoluta de la fe sobre la razón, la exige ya la unidad de conciencia del hombre -sujeto de la razón y de la fe-, ya la identidad de algunos términos en ambos campos (por ejemplo, naturaleza, persona, relación, sustancia, accidentes, etc.), los cuales sólo podrán tener su significado preciso en el ámbito de la fe, cuando la razón haya determinado el que tienen en el conocimiento natural. Un paso inmediato a la fe no puede significar más que un salto en el vacío y un abandono a todas las turbulentas sugestiones del subjetivismo y del seudomisticismo, que la Iglesia rechazó siempre.

---

[27] *Gottesbewusstsein:* F. SCHELEIRMACHER, *Der christliche Glaube,* parte I, cap. 1, 4; edic. U. Redeker, Berlín, 1960, Bd. I, 23 y sigs.

[28] K. JASPERS, *Der philosophische Glaube,* Munich, 1947. Cfr. C. FABRO, *Jaspers et Kierkegaard,* en «Rev. des sc. philos. et théol.», 37 (1953), 209 y sigs.

[29] S. KIERKEGAARD, *Diario,* 1850, X^2 A 354; traduc. ital., 2º edic., núm. 2110, t. II, 13 y sigs. Sobre las relaciones concretas entre fe y razón, véase el texto X^2 A 419, que distingue claramente el «juicio de credibilidad» del «juicio de credendidad» y admite expresamente la obra preparatoria de la razón respecto a la fe. Para una discusión más profunda en el contexto de la teología y filosofía moderna, id. C. FABRO, *Dall'essere all'esistente,* 2. edic., Brescia, 1965, 127 y sigs. y 187 y sigs.

III. Doctrina católica

Los *errores* extremos combatidos por la Iglesia sobre las relaciones entre fe y razón conducen, por un lado, al racionalismo, que exalta la razón con detrimento de la fe, y, por otro, al fideísmo (con los sistemas afines del tradicionalismo, ontologismo, agnosticismo...), que rechaza en bloque a la razón. Ya el V Concilio de Letrán (ses. VIII, del 19 de diciembre de 1513) declaraba: «Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatate fidei contrariam omnino falsam esse definimus» (Denz.-U. 738). El principio lo desarrolló y esclareció en sus aspectos primordiales el Concilio Vaticano I (ses. HI, del 21 de abril de 1870) en la Constitución Dogmática *Dei Filius* en los capítulos 3, *De fide, y* 4, *De fide et ratione.* Particularmente, en lo referente a las relaciones entre fe y razón, el Concilio declaró solemnemente: 1) La existencia de un doble orden de conocimiento: el primero, que atañe a la razón natural; el segundo, a la Revelación divina. 2) La razón natural puede ayudar a la fe demostrando el mutuo nexo existente entre los misterios de la fe y las analogías con las verdades creadas, aunque sigan siendo inaccesibles en su naturaleza íntima (Denz.-U. 1976)[30]. 3) Así, pues, es imposible una oposición real entre fe y razón, teniendo ambas al mismo Dios por principio (Denz.-U. 1797 y 1817). 4) Más aún, fe y razón pueden ayudarse mutuamente; la razón, preparando la adhesión de la fe, y la fe, preservando a la razón del error. 5) Se confía la custodia del sentido genuino de los dogmas de la fe al magisterio de la Iglesia y así no está sujeto a las mudables contingencias de la razón y de la ciencia (Denz.-U. 1800-1818). La encíclica

[30] Ahora está o se está poniendo de moda la «teoría de la desmitificación», de R. Bultmann, que es el término *ad quem,* por caminos muy complejos y tortuosos, del proceso desintegrador del dogma cristiano iniciado por el deísmo y continuado por el iluminismo teológico, que tiene su punto de apoyo en Lessing-Kant y su continuación en la izquierda hegeliana. Justamente, contra análoga *debacle* del pensamiento cristiano los protestantes hacen valer igualmente la eficacia de la doctrina de la analogía: «Denn die theitische Redeweise des christlichen Glaubens ist nicht mythische, sondern analogische Rede. Dass dies in der Diskussion fiber die Entmythologisierung nicht auseinandergehalten worden ist, hat sehr zu Verwirrung beigettragen». (El lenguaje teológico de la Fe cristiana no es mítico, sino analógico. Por eso, en la discusión sobre la desmitificación no podrá prescindirse de dicha analogía; lo contrario ha llevado a muchas confusiones.) H. Gollwitzer**,** *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens,* Munich, 1964, 33.

Humani generis, del 12 de agosto de 1950, enseña la misma doctrina. En la condenación del modernismo (enc. *Pascendi* del 8 de septiembre de 1907) se declara que el fenomenismo lleva al agnosticismo absoluto y, por tanto, a la negación explícita de un conocimiento racional objetivo de Dios, que se convierte en único objeto de la experiencia religiosa subjetiva (Denz.-U. 2072 y sigs.); se condena, por lo mismo, la absoluta separación establecida por los modernistas entre ciencia y fe, en cuanto la primera tendría por objeto los meros fenómenos, y la segunda, el Incognoscible, objeto de la religión y de la Revelación (Denz.-U. 2084 y sigs.). Cfr. asimismo el *Juramento antimodernista* del motu proprio *Sacrorum Antistitum,* del 1 de septiembre de 1900 (Denz.-U. 2145).

IV. Fe y ciencia

Si se distingue la ciencia de la filosofía, en cuanto la ciencia busca el conocimiento de las leyes de objetos o campos de objetos particulares, ya sea en el ámbito de la naturaleza como en el del espíritu (las *Naturwissenschaften*y *Geisteswissenshaften* de W. Dilthey), mientras la filosofía busca la verdad y los principios universales del ser como tal: la relación de ciencia y fe es más indirecta que directa. La ciencia de orientación positivista de la segunda mitad del Ochocientos había pretendido tener la última palabra sobre el origen del mundo y del hombre, sobre la naturaleza de alma humana y del pensamiento, defendiendo la eternidad de la materia, la evolución del hombre a partir de los antropoides, la materialidad del alma, la necesidad absoluta de las leyes físicas y negando por eso los fundamentos de la religión cristiana: la creación del mundo y del hombre, la inmortalidad y espiritualidad del alma, la libertad humana, la posibilidad y realidad del milagro, etc. El idealismo ha creído haber refutado el positivismo negando a la ciencia todo valor. La realidad es que la ciencia positiva debe limitarse a formular sus leyes para los objetos de su ámbito, sin pretender pronunciarse sobre el ser último de las mismas, lo cual corresponde a la filosofía y tanto menos sobre las verdades que son propias de la fe. En sentido riguroso se debe decir que la ciencia no tiene ningún contacto directo con la fe sino solamente con la filosofía, y puede, al máximo, a través de ella alcanzar algunas veces el ámbito de la fe: por ejemplo, la hipótesis de la evolución exige que se aclaren en el ámbito filosófico cual es la naturaleza del hombre antes de pronunciarse sobre el modo de su primer origen. Además la

orientación más reciente de la ciencia ha dado vuelta la situación, en cuanto que hoy, con los progresos de la física atómica y del conocimiento de los procesos de la morfogénesis y de la herencia biológica, las leyes últimas de los fenómenos tienen un carácter probabilístico (teoría «cuántica» de Planck, leyes de la herencia de Mendel siguiendo la evolución de la genética contemporánea, especialmente de la escuela de T. H. Morgan). Esto evoca la concepción tomista según la cual el curso particular de los fenómenos de la naturaleza depende de la contingencia que tiene su raíz en la materia; de igual modo el curso de los hechos de la historia depende de la contingencia de la libertad creada. Y por encima de la naturaleza y de la libertad creada vigila, como primer principio directivo, la divina Providencia (*STh* I, q. 22, a. 3). Ver también la voz «Ciencia».

Bibliografía

En general se deben consultar los manuales de historia de los dogmas, ya sea católicos (Schwane, Tixeront) como protestantes (Harnack, Seeberg), como también los artículos de las enciclopedias de teología.

Sobre la orientación de la primera tradición cristiana sobre la relación entre fe y razón, ver: A. F. Festugière, *L'idéalreligieux des Grecs et l'Evangile*, Parigi 1932 (cf. pp. 221-263); B. Romeyer, *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*,3 voll., ivi 1935-37; Th. Déman, *Socrate et Jésus*, 5, ivi 1944, que reúne los textos y la literatura más reciente. Sobre Clemente Alejandrino: P. Th. Camelot, *Les idées de Cl. d'Al. sur l'utilisation des sciences et de la littérature profane*; *Cl. d. Al., et l'utilisation de la philosophie grecque*, en *Recherches de Science religieuse*, 21 (1931), 36-66, 541-69; id., *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Cl. d'Al.*, Parigi 1945 (rica bibliografía: 19 ss.); E. Ivanka, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Vienna 1948. Trata saltuariamente las relaciones entre razón y fe: R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats de controverses récentes*, Lovanio 1945 (con amplia bibliografía en las notas).

Para el medioevo, sobre el conflicto entre Averroes y la teología islámica, ver: L. Gauthier, *Ibn Rochd* (*Averroès*), Paris 1948 (17 ss.,y especialmente 266 ss.). Para la escolástica latina: M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, I, Friburgo en Br. 1909, 125-43; id., *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma 1941; Th. Heitz, *Les rapports*

entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à st Thomas d'Aquin,Paris 1909; F. Sartiaux, *Foi et science au moyen âge*, ivi 1926; E. Gilson, *Christianisme et philosophie*, ivi 1936; id., *La Théologie mystique de Saint Bernard*, ivi 1947; R. Gueilly, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Lovaina-Paris 1947.

Modernos: concepciones heterodoxas: F. W. Hegel, *Glaube und Wissen,* en *Erste Druckschriften,* ed. G. Lasson, Lipsig 1928, 221-346; D. Fr. Strauss, *Der alte und der neue Glaube.,* in *Ges. Schr.,* ed. E. Zeller, t. VI, Bonn 1877; A. Messer, *Glaube und Wissen,* Monaco 1919; E. S. Brightman, *A philosophy of religion*, New York 1946, pp. 117, 178 ss., 422 ss. y paralelos; J. Boisset e vari, *Le problème de la philosophie chrétienne*, Parigi 1949; L. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, Ramzal-Thuilles 1938 (niega la validez de las conclusiones teológicas. Condenado por el Santo Oficio).

Una exposición completa de los principios tradicionales se encuentra en: M. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, nueva ed. de J. Hofer en *Ges. Schr.*, t. II, Friburgo de Br. 1941, 614-671 (con cuidadosa actualización bibliográfica di J. Hofer). Para la concepción existencialista: G. Marcel, *Foi et réalité,* en *Être et Avoir*, Paris 1935, 259 ss.; id., *Homo viator*, Paris 1944; K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, Hameln 1946; C. Fabro, *Foi et raison dan sl'oeuvre de Kierkegaard*, en *Rev. des Sciencesphilos. etthéol.*,32 (1948), 169-206; B. Welte, *Der philosophische Glaubebei Karl Jaspers und die Möglichkeitseiner Deutungdurch die thomistische Philosophie*, en *Symposion*, II, Friburgo en Br. 1949, 1-190.

EXPERIENCIA RELIGIOSA

P. Dr. Cornelio Fabro[1]

La experiencia religiosa es un cierto «contacto» que la conciencia humana puede tener con Dios, y, en sentido derivado, es la advertencia de la acción de Dios en el alma, como también la aspiración y los movimientos del alma para llegar a la unión con Dios.

Sumario: I. Noción. II. Desarrollo histórico. III. Subjetivismo protestante y modernista. IV. Existencia y naturaleza de la experiencia religiosa según la doctrina católica.

I. Noción.

Si la religión de los filósofos puede a veces agotarse en la pura racionalidad y teoreticidad (Spinoza, Hegel), no sucede así con las religiones históricas y universales, ocupadas en salvar los valores concretos de la existencia de la vida individual y colectiva: en ellas, la experiencia religiosa forma de diversas maneras, el punto de partida y también el punto de llegada. Como «experiencia» la experiencia religiosa constituye una aprensión directa perteneciente a la «vida vivida» (*Erlebnis*) y no está en función del pensamiento discursivo y demostrativo; en cuanto «universal», pertenece al hombre común y no supone más que el ejercicio normal de la conciencia que se abre al mundo y se curva sobre sí misma; en cuanto «histórica» por sus manifestaciones, sigue las vicisitudes de los pueblos y de los individuos según las condiciones en las cuales se mueven y deciden en relación al Primer Principio. Así, junto con la conciencia moral a la cual está estrechamente ligada, la experiencia religiosa constituye la orientación más profunda de la conciencia humana tanto en el orden del conocer como en el del obrar, más aún que la conciencia moral, la experiencia religiosa tiende a abrazar la totalidad de la conciencia, en cuanto el hombre religioso se concibe precisamente como aquel que todo lo piensa y hace en orden al

[1] EC V, 601-607

Absoluto que es Dios. Por tanto, está claro que, hablando de la experiencia religiosa, no se pretende indicar solamente una experiencia particular, o reservarla (sólo) a la parte afectiva emocional (irracional), como han pretendido el romanticismo y el positivismo, sino que se la considera como una «situación general» de las actividades superiores de la conciencia, ya sea tomada en modo singular, ya sea en sus mutuas relaciones e influjos. Si, como parece, la religiosidad constituye una propiedad inseparable de la naturaleza humana, la experiencia religiosa forma su realidad concreta más evidente, y actúa la historia desde el punto de vista más alto.

Ahora bien, parecen ser tres las orientaciones fundamentales de la experiencia religiosa: el mundo y las energías cósmicas, el sujeto mismo y la razón, y finalmente una realidad que trasciende ambos. Sólo en el último caso la experiencia religiosa adquiere su verdadero contenido y su valor. Sin embargo, aunque en los dos primeros casos la conciencia obtiene una experiencia religiosa, no en cuanto al objeto sino respecto al modo de dirigirse al mismo, es decir, en cuanto se dirige a él con un movimiento de purificación y también para obtener allí una inserción activa y concreta en el Absoluto, sea cual sea. Esto sea dicho, prescindiendo de la cuestión de la posibilidad de una religión o de una mística atea.

II. Desarrollo histórico

En la antigüedad clásica pre-cristiana la religión oficial del estado se agotaba en el culto público y no tocaba la conciencia de los singulares. Existía sin embargo, desde tiempos muy antiguos, algo más serio, que se puede llamar (aunque la expresión sea impropia) religión privada o de conciencia, cuya realización más conocida es la praxis y la tradición mistérica. Casi completamente desconocidos en los poemas homéricos, los misterios aparecen ligados al culto de Dionisio (la divinidad de la ebriedad y del sufrimiento) y tendrán su máximo desarrollo en el período helenístico gracias a su sincretismo dominado especialmente por la religiosidad oriental (Mitra, Cibeles…). En el «misterio» el iniciado cae bajo el dominio de un furor sacro, o una manía de ebriedad divina (ἱερομανία= *hieromania*); se trata de una invasión (ἐν-θουσιασμός = *en-thousiasmos*) que el místico padece de parte de la divinidad, por tanto una forma de delirio religioso en la cual él advierte su completa «alienación» de sí mismo (ἔκ-στασις = *extasis*) para unirse e identificarse con el dios; en este estado de alienación se realizaba la

adivinación. Platón ya recuerda cuatro formas de «manía divina", cada una con su culto particular: la adivinativa con Apolo, la mistérica (τελεστική = *telestikê*) con Dionisio, la activa con las musas, la erótica con Eros y Afrodita (*Fed*. 265 B). Quien alcanzaba tal estado perdía la razón y se convertía en una sola cosa con el dios (ἔνθεος= *entheos*) como dice también Platón (*Ion*. 534 B); también Aristóteles consideraba el éxtasis mistérico como auténtica posesión del numen, que suprime los movimientos habituales (οικεῖ αικινήσεις = *oikeiaikinêseis*) del alma (*De divin*. 464 a 25). De esta religiosidad no se aparta sustancialmente Sócrates, si no en el sentido que su demonio está ya presente en él para hacerle sentir su voz, en vez de hacerlo «huir» lo invita a re-entrar en sí (*Fed*.). En Sócrates el *daimónion*(δαιμόνιον) no es la divinidad misma, sino que cumple la función de intermediario (μεταξύ = *metaky*: *Sympos*. 203 A), y eso da a la experiencia religiosa un carácter de más evidente humanidad y concreción. El *daimónion* puede hablar a Sócrates como «razón a razón» (ὡς λόγος πρὸς λόγου; Plutarco, *De genio Socratis*, 22, 592; cfr. también G. Soury, *La démoniologie de Plutarque*, Paris 1942, p. 125). Otro tipo de experiencia religiosa puede ser el que indica Aristóteles al culmen de su *Metafísica* cuando afirma que Dios mueve todo como «objeto de amor» (ὡς ερώμενον = *hôs erômenon*: *Met*. XII, 7, 1072 b 3) y cuando dice que la unión suprema del intelecto y del inteligible se da por una especie de «contacto» (θιγγάνον = *thigganôn*: *Met*. XII, 7, 1072 b 21) como también cuando en la Ética *a Eudemo* afirma que el primer movimiento de nuestro querer no proviene de la casualidad, sino que procede como por un secreto instinto, de Dios mismo (*Et. Eud.* VIII, 14 1248 a 20-25). A este último texto se refiere expresamente S. Tomás para demostrar que Dios es el primer principio del actuarse de nuestra voluntad (*STh* 1-2, 9, 4).

Plotino recorre el mismo itinerario de la pura unión espiritual pero con intentos más explícitos, de modo que la vida entera no es otra cosa que un progresivo despojarse del apego a cualquier cosa finita para realizar, en el éxtasis, la unión mística de amor con el Absoluto «más allá» de cualquier lenguaje, de cualquier expresión y de la misma conciencia: el pasaje de las imágenes al Arquetipo, la φυγὴ μόνου πρὸς μόνον = *phyghê monoy pros monon* (*Enn.* VI, IX, 11). Y Porfirio dejó escrito que el maestro, algunas veces, alcanzó la unión suprema.

Con el cristianismo la experiencia religiosa es transportada a un plano completamente nuevo bajo todo respecto, tanto que rompe cualquier inmanencia. Dios es el Absoluto subsistente (Uno y Trino) y por tanto inalcanzable e inconmensurable respecto a cualquier potencia creada. Dios es el libre creador del universo y del hombre, y por tanto inmanente en ellos y no al revés como pretendía el mundo clásico. Dios es el Salvador del hombre del pecado (Encarnación), y por tanto la salvación es real y es obra de misericordia gratuita y no de técnica catártica, ya sea mistérica o intelectual. Dios es persona y vive su vida en relaciones personales (Padre, Hijo y Espíritu) que Él ha participado al hombre, de tal modo que Dios se ofrece como el Yo y el Tú, para el coloquio en el cual se mueve la experiencia religiosa. A esta nueva situación teológica permanecen fieles las corrientes espirituales de la patrística y del medioevo, donde la experiencia religiosa no constituye una excepción sino que pertenece a la vida religiosa normal, y tiene su base firme en la verdad de la fe y su estímulo en la contemplación de los divinos misterios de los cuales el hombre es hecho partícipe. La experiencia religiosa, en el cristianismo, puede revestir diversas formas y grados: de las revelaciones y de los éxtasis concedidos a pocos privilegiados, hasta las formas de recogimiento de paz y tranquilidad del espíritu accesibles a cualquier fiel ordinario. Pero se debe advertir inmediatamente que la experiencia religiosa en el cristianismo no coincide con la realidad religiosa, de modo que la vida sobrenatural de por sí no cae bajo la conciencia; la experiencia religiosa es un fenómeno, un resultado contingente de aquella vida, y no un criterio absoluto y unívoco. Su valor objetivo puede venir sólo cuando ella se encuentra en conformidad con los datos de la fe y es reconocida como tal por la autoridad de la Iglesia. Documentos insignes de experiencia religiosa son en la patrística las *Confesiones* de San Agustín, en el medioevo la rica literatura mística, el iluminismo dionisiano especialmente de los Victorinos, de Eckart y de Nicolás de Cusa, la *Brautmystik* de S. Bernardo, la *Jesusmystik* especialmente franciscana, la reacción anti-escolástica de los «espirituales», de los cuales se hace portavoz la *Imitación de Cristo* («prefiero sentir la compunción que saber definirla», I, I, 3) y en los tiempos modernos, para citar los representantes de situaciones más dispares: B. Pascal, S. Kierkegaard y J. H. Newman, sin hablar del pietismo protestante.

III. Subjetivismo protestante y modernista.

El protestantismo ha roto el equilibrio de la posición tradicional.Apelando a la subjetividad de la «sola fides» y del «testimonium Spiritus Sancti», que era además el sentimiento individual, Lutero ha hecho de la experiencia religiosa entendida como puro sentimiento subjetivo, el único criterio y el solo objeto de la vida cristiana. El quietismo ha sido también víctima de semejante disociación entre la conciencia y el contenido objetivo de la fe y de la función directiva de la Iglesia, y otro tanto, aunque por razones aparentemente opuestas, el jansenismo con las tendencias semejantes. En el campo teorético la elevación de la experiencia religiosa a criterio absoluto e independiente del pensamiento objetivo está ya presente en Kant con la separación de la razón teorética de la razón práctica, y se completa en J. H. Jacobi, F. D. E. Scheleiermacher y J. F. Fries quienes hacen del sentimiento el único criterio de verdad; la fe, como experiencia religiosa fundamental, es sentimiento inmediato. «Como el sentido corporal», afirma Jacobi, «alcanza las realidades corporales, así nosotros alcanzamos las realidades espirituales con el sentido espiritual» (*auf Geistes-Gefühl*) «y lo que nosotros sabemos con este sentido espiritual constituye el *creer*» (Jacobi, *Werke*, II, Lipsig 1816, pref. p. 60). «El sentimiento religioso», dice Scheleiermacher, «es la representación del Principio trascendente… en cuanto es sentimiento universal de dependencia en nosotros y fuera de nosotros» (*Dialektik*, R. Oldebrecht, Lipsig 1942, § 215, especialmente p. 289 ss.). Para Fries y su escuela, la experiencia religiosa se sitúa no tanto como sentimiento específico, sino como «presentimiento» (*Ahnung*). En estas concepciones, de fondo racionalista, la experiencia religiosa sustituía sea la obra de la razón como la de la Revelación y la Fe: sobre ella se funda en el campo protestante la escuela de A. Ritschl, y en las naciones católicas el modernismo condenado por la *Pascendi* (Denz-U, 2074-75). El protestantismo francés ha tenido su más brillante teórico de la experiencia religiosa en A. Sabatier, cuyo influjo por «un primado de la vida y de la experiencia religiosa, ya sea respecto a la experiencia científica, ya sea respecto a la especulación» ha sido tal que la teología evangélica de estas últimas décadas ha sido una «teología de la experiencia» (cfr. F. Ménégoz, *Réflexions sur le problème de Dieu*, Paris 1931, p. 31). En la línea de Fries y Scheleiermacher, R. Otto ha interpretado en nuestros días la experiencia religiosa como «categoría *a priori*" de la religiosidad, la cual consiste en una aprensión «irracional», en un sen-

timiento de lo «sacro», que es a la vez sentimiento creatural: «en el primer momento advertimos el numen (como *tremendo*, *fascinante*, *portentoso*…) y después sentimos nuestra dependencia de Él…»[2]. En la misma atmósfera se mueve el célebre ensayo de W. James, *Thevarieties of religious experience* (Londres 1902), según el cual la religión se reduce a «los sentimientos, los actos y las experiencias de hombres individuales en su aislamiento, en cuanto ellos se aprenden a sí mismos como encontrándose en relación a algo que ellos pueden considerar lo divino» (p. 31). En vez, inspirándose en la rígida teología de Calvino y decididamente contrario a la admisión del primado de la experiencia religiosa, el teólogo suizo K. Barth (n. en 1886) el cual, aún cuando reacciona contra el nuevo cartesianismo teológico de G. Wobbermin, K. Holl y H. Scholz, admite sin embargo una experiencia religiosa de la palabra de Dios: una experiencia de reflejo, es decir, en dependencia de la Palabra de Dios ya recibida, y es por tanto una «determinación que viene de Dios mismo» (*eine Bestimmungdurch Gott*; cfr. *Dogmatik*, 5 ed., I, 1, Zurich 1947, p. 209). Están de acuerdo con Barth los otros representantes de la teología dialéctica (J. Brunner, F. Gogarten, P. Tillich…) justamente preocupados por salvar la trascendencia de la Palabra de Dios de la invasión del inmanentismo teológico racionalista o sentimental. Sólo que el rechazo de una regla de fe eclesiástica objetiva, que se funda en la autoridad de la Iglesia, hace perder cualquier consistencia a la protesta de Barth, el cual, por lo demás, ha expresamente acercado su posición a la de Scheleiermacher (*loc. cit.*p. 207).

IV. Existencia y naturaleza de la experiencia religiosa según la doctrina católica.

La existencia de una experiencia religiosa difícilmente puede ponerse en duda o ser negada por un teólogo cristiano. En la teología tomista el juicio más alto de las cosas divinas es aquel (que se realiza) «por modo de inclinación» y por eso de experiencia, que es propiamente el don de la sabiduría que el Angélico recuerda desde el principio de la *Suma* citando el Pseudo-Dionisio: «Herodoto es sabio no solo por hablar, sino también por padecer lo divino» (1, 1, 6 ad 9; cfr. Ps. Dion., *De div nom.*, I, 5, 9: PG 3, 648). Dios con la creación y conservación está presente en todas las cosas,

[2] R. Otto, *Das Heilige*, trad. it.Bologna 1926, p. 10 ss.

y también, aunque de un modo especial, en el espíritu humano: así nuestra aspiración al Bien sin límites es en el fondo, como reconoce junto a San Agustín también Santo Tomás, un deseo (natural) de Dios. Con la Redención, el hombre obtiene una nueva relación con Dios, ante todo con la fe, que le ofrece el conocimiento de la salvación y los medios para alcanzarla; y luego, especialmente con la gracia, que les procura la inhabitación de las Personas divinas, cuyas arcanas operaciones en el alma correrían el riesgo de hacerse completamente infructuosas si jamás aflorasen a la conciencia. Por eso la invitación: *gustad y ved qué suave es el Señor* (*Sal* 33, 9); y San Pablo nos asegura que el Espíritu *da testimonio a nuestro espíritu que somos hijos de Dios* (*Rom* 8, 16). Por otra parte, los mismos actos fundamentales de la religión, como la oración, la conversión, el abandono y la conformidad con la voluntad divina, y otros semejantes, no tendrían sentido si faltase una advertencia explícita de parte del sujeto según su contenido y finalidad específicas. En fin, la Iglesia siempre ha reconocido la realidad de los fenómenos místicos y Pio X, elogiando a Santa Teresa de Jesús, como aquella que «en los movimientos místicos del alma, no sólo distingue cuidadosamente aquello que es humano y aquello que es divino…», la propone como maestra de «psicología mística» (*Epist. Ad Praed. O. C. Exc.*, en *AAS* 6 (1914) 143 ss.).

De los fenómenos de experiencia religiosa algunos son normales, otros supra-normales; sobre estos (inspiraciones, revelaciones, apariciones, éxtasis) la Iglesia se mantiene siempre extremamente reservada, incluso los primeros se los debe considerar siempre con cautela y la experiencia de la vida espiritual enseña que el fiel individual no está en posesión de un criterio universalmente válido en este campo. Contra el racionalismo se debe admitir la realidad de la experiencia religiosa, es decir la existencia de situaciones de conciencia bien conocidas (adoración, comprensión, sentimiento de la indignidad personal, aspiración a la santidad, deseo del martirio, etc.) irreductibles a la razón razonante. Pero contra el sentimentalismo se debe proclamar que tales situaciones no preceden el conocimiento de Dios y de sus atributos, sino que lo suponen y son como la respuesta interior del alma. La naturaleza íntima de la experiencia religiosa no es fácil de explicar. Evidentemente no se trata de una experiencia directa de tipo sensorial, ni siquiera de una forma de auto-conciencia, pues la esencia de la experiencia religiosa es la de referir el sujeto a la divinidad trascendente en una acti-

tud de completa sujeción. Sus características principales parecen ser las siguientes: *a*) la de ser una experiencia de convergencia, como resultante de la situación global de nuestro espíritu en su relación al Absoluto (experiencia religiosa normal) o cuando el Absoluto se digna comunicar directamente al hombre (experiencia sobrenatural); *b*) la de ser intrínsecamente dialéctica: así Dios se hace sentir al alma no sólo con las consolaciones y la paz, sino también con sus reproches, los escrúpulos, la aridez, y en los éxtasis, Él se esconde en las tinieblas; *c*) la de ser intrínsecamente ambivalente, de modo que el fenómeno negativo bien puede tener valor positivo y viceversa (la falsa mística es mucho más difundida que la verdadera), de tal modo que por sí sola no puede constituir un criterio de valor absoluto.

Por tanto el pensamiento católico deja abierta la posibilidad de una auténtica experiencia religiosa, pero precisamente para asegurarla mejor, precisa el verdadero significado y determina las diversas formas y grados. Ante todo, cualquier experiencia religiosa no puede ser separada de una forma de conocimiento que le corresponde y a la cual compete proveer el objeto hacia el cual se relaciona la experiencia misma del sujeto.

La posibilidad de la experiencia religiosa dimana de la espiritualidad misma del hombre, se puede decir que se mueve como el ejercicio de su actividad racional, pero la experiencia –cualquiera sea su grado– se explica en un momento intuitivo en el cual el espíritu humano advierte la presencia de lo «sacro» y de lo «divino» en sí y en el mundo. Esto vale incluso en el plano del orden natural del hombre, pero si preguntamos cómo lo divino se hace «presente», cómo se actúa y qué comporta esta intuición, las respuestas pueden ser muchas y no es posible reunirlas en una teoría. El P. Marechal sostiene que la experiencia religiosa de los grandes místicos llega a romper el velo de la fe, como se piensa ha sucedido a Moisés y a San Pablo, pero comúnmente se sostiene que la experiencia mística se mueve dentro de la luz de la fe. Ciertamente que la experiencia religiosa no se puede reducir a la experiencia de la reflexión de sólo los propios actos o de una situación personal subjetivamente creada, sin que re-envíe a su objeto; la experiencia religiosa es una auténtica situación cognoscitiva que no se puede por tanto actuar sin una fundada referencia al objeto («intencionalidad»), y si el objeto no es dado por Dios o por aspectos y atributos de la divinidad, ya no es más experiencia, sino emoción irracional e ilusión. Se debe además admitir que la experiencia religiosa comporta regularmente

particulares disposiciones subjetivas, de las cuales se ocupa a fondo la ascética y la mística cristiana, pero, y es la paradoja en todo este campo, puede que no sean suficientes, ni siempre pueden ser requeridas, pues la acción de Dios no está de por sí subordinada a las condiciones del sujeto. Y así se puede admitir juntamente que como para las otras propiedades del espíritu, así también en el ámbito de la religiosidad los hombres están dotados diversamente, y además como quien no ejercita una actitud, sin embargo, la puede poseer, pero totalmente olvidada, así también la religiosidad que no ha sido oportunamente avivada y sostenida, puede debilitarse hasta la indiferencia casi completa y estar ausente la experiencia religiosa. En esto se demuestra el carácter propio de la experiencia religiosa como «experiencia secundaria», es decir, no en función de órganos o facultades especiales, sino en función de la situación global de la persona y de sus concreta orientación hacia el Absoluto considerado, no en su mera abstracción, sino en su relación directa de Creador, de Padre, de Salvador, de Juez, de suprema felicidad.

La teología cristiana ha siempre mantenido algunos principios fundamentales de los cuales no está permitido alejarse: *a)* el hombre y cualquier creatura tendrá la unión perfecta con Dios, y por tanto experimentará directa y plenamente el gozo supremo, sólo en la visión beatífica de la eternidad, entonces el alma, elevada por la «luz de la gloria», verá la esencia divina directamente «con visión intuitiva y también facial, sin mediación de creatura alguna que tenga razón de objeto visto» (Denz.-U, 530). *b)* el segundo grado de experiencia religiosa es el de las almas en gracia, siendo los hombres por ella convertidos en hijos adoptivos de Dios, partícipes de la naturaleza divina (θείας κοινωνοὶ φύσεως= *theias koinônoiphyseôs*: *2Pt* 1, 4), y partícipes también de su vida. El gusto de las cosas divinas (y el disgusto de las pecaminosas) es propio del don de sabiduría, la cual juzga de las cosas divinas según *cierta connaturalidad*, como dice el Angélico, que habla en su sentido más fuerte, pues agrega que se trata de un «padecer… las realidades divinas» (*S.Th.* 2-2, 45, 2). Pero es claro que esta experiencia puede ser común a todas las virtudes infusas y especialmente a las teologales, pero sobre todo es propio de los dones del Espíritu en cuanto por ellos «el hombre se dispone a seguir el instinto divino» con lo cual Dios vence los últimos defectos de la naturaleza (cfr. *S.Th.* 1-2, 68, 2 ad 3). *c)* el hombre en el orden natural puede experimentar lo divino, ya sea en el

espectáculo del orden cósmico como primera Causa y suprema Verdad, suprema Belleza, etc., ya sea en su conciencia como presente en el aguijón del remordimiento cuando hace el mal y en la íntima distensión de paz y gozo cuando hace el bien: es la experiencia religiosa ínfima pero también fundamental. Las formas supremas de experiencia religiosa, después de las revelaciones divinas de los profetas y las teofanías narradas en la Sagrada Escritura, son los éxtasis, los raptos y las elevaciones de la vida mística, los cuales, a pesar de las reservas de algunos críticos (Stolz), pueden ser objeto de un estudio directo, pues están dotadas de todas las características del conocimiento experimental (Keilbach, Marechal). Documentos decisivos para una psicología de la experiencia religiosa son especialmente las obras de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa de Ávila (A. Mayer, P. Crisógono). No está dicho que fenómenos de experiencia religiosa no puedan darse también fuera de la verdadera Iglesia (G. Van der Leew, L, Masigan), y esto indica la pertenencia interna de la experiencia religiosa al desarrollo de la conciencia humana completa, pero el teólogo católico no puede reconocer su carácter auténtico hasta que tales fenómenos no se refieran y no se alimenten de atributos y verdades reales de la divinidad. El juicio definitivo de la experiencia religiosa queda por tanto reservado a la teología, y, en última instancia a la autoridad de la Iglesia.

Bibliografía. Tratado escolástico exhaustivo aunque fragmentado, H. Pinard, en *DThC* V, coll. 1786-1868. Para la experiencia religiosa en la antigüedad, todavía es un clásico: E. Rohde, *Psyche, Seelenkultund Unstgerblichkeitsglaube der Griechen*, 9ª-10ª ed.; Tubinga 1925. Para las concepciones modernas: G. Mehlis, *Einführung in einSystem der Religionsphilosophie*, Tubinga 1917, 55 ss.; M. Scheler, *VomEwigen in Menschen*, Lipsig 1923, especialmente I, II, 136 n.; P. Hoffman, *Des reñogiöseErlebnis*, Charlottenburg 1925; E. Przywara, *ReligionsphilosophiekatholischerTheologie*, in *Handbuch der Philosophie*, edición a cargo de A. Baeunder y M. Schröter, II, V, Munich y Berlin 1927 (especialmente p. 37 s.); I. De Guibert, *Documenta ecclesiasticaChristianaeperfectionisstudiumspectantia*, Roma 1931, 52 s.; W. Keilbach, *Die Problematik der Religion*, Paderborn 1936 (excelente por la psicología religiosa: contiene discusiones con bibliografía desde el punto de vista católico: ver p. 30 ss.); I. Marechal, *Etudes sur la psychologie des mystiques*, 2 voll., Lovaina 1937-1938 (especialmente II, p. 331 ss.; p. 383 ss.: crítica de la teoría psicológica de W. James y J. H. Leuba); P. De Menasce, *L'expérience*

de l'esprit, en *EranosJahrbuch*, 1945, Zurich 1946, 355-384; E. S. Brightman, *Thephilosophy of religión*, New York 1946, 411 ss.; L. Pelet, *Le sentimentreligieux et la religion*, Paris 1946; J. Hessen, *Religionsphilosophie*, Essen y Friburg 1948, especialmente el vol. II, cap. I: *Die religiöse Erfahrung oder das religiöse Werterlebnis*, pp. 31-195; M. Pradines, *Traité de psychologie*, II, Paris 1948, pp. 204-303: *Les sentiment religieux*; G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, trad. franc., Paris 1948, 452 ss., 282 ss.; G. Wunderle, *Der religiöse Akt als seelische Problem*, in *Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion*, nueva serie, I, Würzburg 1948. Se deben consultar también las monografías (cerca de 50) que forman la primera serie de esta importantísima colección dedicada al estudio de los problemas de experiencia y de filosofía religiosa.

ETERNIDAD

P. Dr. Cornelio Fabro[1]

La eternidad es la medida propia de la naturaleza divina absolutamente inmutable en su simple plenitud y en la totalidad de «presencia» de su propio ser, a diferencia del tiempo que mide las cosas mudables sea en cuanto al ser como en cuanto al obrar (los cuerpos), y del evo que es la medida de las cosas, inmutables en el ser pero mutables en el obrar. Por tanto, es en función del proceso y del modo de poseer el ser y la vida, que se hacen las determinaciones de eternidad, tiempo y evo –como con insistencia observa S. Tomás– y no respecto al tener un inicio y un fin; se tiene la eternidad solo si la «presencia» del ser es absoluta y completa, sea en cuanto a sus principios constitutivos como por su actividad, y que el Angélico define con Boecio: «posesión total, perfecta y simultánea de una vida interminable» (*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, STh 1, 10, 1; cfr. Boecio, Cons. phil., V, prosa 6; PL 63, 858).

El hombre no puede tener un concepto propio y adecuado de la eternidad, en cuanto duración infinita, ya que no aferra la naturaleza divina ni sus atributos sino por analogía con los cuerpos, por eso piensa su duración inmóvil según una presencia absoluta, en contraste con el correr y mutarse continuo de los fenómenos físicos (tiempo) y también por encima de las sucesiones de los procesos superiores de las sustancias espirituales. Por eso, mientras el instante en las sustancias materiales no importa más que una fracción de ser y está en continuo movimiento hacia adelante, en las sustancias espirituales, aun cuando están quietas respecto al ser, están sujetas a sucesiones en cuanto al obrar (discontinuas, en cuanto depende especialmente del libre arbitrio del espíritu mismo); en Dios, el instante reposa en la plena posesión de sí y de su ser. Por eso imaginamos la eternidad como la actualidad del instante dilatada al infinito, aunque en realidad lo que nosotros percibimos de actualidad en el instante temporal es solo su trans-

[1] C. Fabro, Voz: *Eternidad*, Enciclopedia Cattolica, vol. V, coll. 668-671.

currir y, por eso, (implica) la imperfección de su ser. En vez, la eternidad es concebida como plenitud inmóvil, y así el instante, pasando del tiempo a la eternidad, invierte –por así decir– su cualidad ontológica: «se debe decir que el ahora realiza la eternidad, según nuestra aprehensión. Pues como en nosotros la aprehensión del tiempo se causa por el hecho que aprehendemos el fluir del mismo ahora, así se causa en nosotros la aprehensión de la eternidad en cuanto aprehendemos el ahora presente» (STh 1, 10, a. 2, ad 1). Si santo Tomás sostiene la posibilidad para el hombre de una cierta percepción de la eternidad misma, se debe pensar en las experiencias de máxima concentración interior, en la esfera de la inteligencia y del amor, cuando el alma es transportada fuera de su contacto habitual con el mundo sensible y como inclinada al abandono en Dios que la atrae. En este sentido es característica la «visión de Ostia» descripta por San Agustín en sus Confesiones (IX, 10) donde se habla de eternidad como se dice de Dios (Ex 3,14) en el cual «no hay» fue o será, sino solo el es, es decir la simple posición de ser en su pureza metafísica; en este sentido mientras en las creaturas se debe decir que «existen», sólo de Dios se dice que «es» (STh 1, 12, 1 ad 3). También Kierkegaard (afirma): «Dios no piensa (en abstracto), Él crea; Dios no existe, Él es eterno. El hombre piensa y existe, y la existencia separa el pensamiento y el ser, lo mantiene fuera uno del otro en sucesión» (Postilla conclusiva, S. V. VII, 2ª ed., Copenhague 1925, p. 32). En vez, el protestante K. Barth, en su posición anti-metafísica, parece concebir la eternidad como una especie de tiempo absoluto y como la síntesis de los momentos del tiempo: «en efecto la eternidad no es sin tiempo (zeitlos). Ella es más bien el lugar de origen del tiempo, propiamente el tiempo eminente, absoluto, es decir la unidad inmediata de presente, pasado y futuro, de ahora, antes y después, de medio, principio y fin, de movimiento, origen y finalidad» (Die kirliche Dogmatik III, 1: Die Lehre von der Shöpfung, Zúrich 1945, p. 72). Aquí el error es concebir la eternidad como tiempo perfecto, y concebir el tiempo mismo como perfección, mientras que el tiempo es dado sólo en la alteridad radical respecto a sus momentos (pasado, presente y futuro) de tal modo que afirmar la «unidad» de los momentos es destruir la realidad del tiempo; en consecuencia, es en la sucesión que comporta tal alteridad donde está ínsita una imperfección no purificable en el ámbito metafísico. La eternidad, el evo y el tiempo, son atributos del ser y por eso derivan directamente del ser al cual relacionan su propia naturaleza. Lo que es creado es, por tanto, ente por participación; por tanto es el ser y son

estas perfecciones las que gozan de la positividad ontológica como tal, de la cual verdaderamente participa el (ser) finito y desde el cual el intelecto se eleva para concebir el infinito. También E. Brunner, el cual concibe la eternidad como nueva «plenitud del tiempo» (Erfüllung der Zeit), como «plena temporalidad» (Vollzeitlichkeit) permanece en una esfera de evidente empirismo telógico (Die christiche Lehre von Gott, Dogmatik, I, Zúrich 1946, p. 287).

Se debe distinguir el concepto de la teología cristiana de eternidad y aquel del pensamiento que se ha detenido en el significado cósmico de duración sempiterna (el evo, αἰών˙ αιῶν, la duración sin principio ni fin). Así Anaximandro habla de «generaciones y corrupciones cíclicas según un durar eterno indeterminado» (ἐξ ἀπείρου αἰῶνος = ex apeirou aiōnos; Diels-Kranz H., Die Fragmente der Vorsokratiker, 5ª ed., I, Berlín 1935, 83, 31); Anaxímenes habla de un «movimiento de la eternidad» (Κίνησις ἐξ αἰῶνος = kínesis ex aiōnos; Diels-Kranz H., Die Fragmente der Vorsokratiker, I, 91, 31); para el Pseudo-Filolao (la eternidad) es atributo del cosmos pues el mundo permanece (ἐξ αἰῶνος καὶ εἰς αἰῶνα = ex aiōnos kai eis aiōna; Diels-Kranz H., Die Fragmente der Vorsokratiker, 8, 417, 11). Heráclito atribuye la eternidad al Logos (λογον αἰῶνα = logon aiōna, I, 161, 15). En este primer sentido la eternidad es duración «sin principio ni fin» del cosmos según la declaración de Aristóteles que «no tiene ni principio ni fin en su eterno durar» (ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντός αἰῶνος = archen men kai teleutên ouk echōn tou pantos aiōnos), sino que tiene en sí, y comprende, el tiempo ilimitado» (De Coelo II, I, 283 b 26 ss.). En vez para Platón la eternidad es atributo de las ideas inmóviles como su «imagen móvil» (εἰκὼ... κινητόν τινα αἰῶνος = eiko... kinêton tina aiōnos, Tim., 37 D). Plotino en su tratado sobre la eternidad y el tiempo (Enn. III, 7) profundiza la dependencia del tiempo de la eternidad, de modo que lo hace surgir no de la medida del mundo físico, sino del alma del mundo, la eternidad se muestra como la estabilidad absoluta del mundo inteligible y en este sentido es idéntica a Dios (καὶ ταὐτὸν τῷ θεῷ = kai tauton tō theō, Enn. III, 7, 5). Proclo abandona esta concepción y hace de la eternidad una hipóstasis en sí de la cual deriva la eternidad a las cosas eternas, al modo como las cosas temporales participan la temporalidad del tiempo, hasta llegar a admitir una distinción entre lo que es eterno, su eternidad y la eternidad en sí misma (δῆλον ὅτι ἄλλο μὲν αἰώνιού ἄλλο δὲ ο ἐν τῷ

Significado y misión eclesial de Santo Tomás de Aquino en el magisterio de Juan Pablo II[1]

P. Dr. Cornelio Fabro

(En el año 1979 se cumplía el centenario de la Encíclica Aeterni Patris *de León XIII. A pocos meses de haber sido elegido Papa, San Juan Pablo II se encuentra con este providencial hecho, y el 17 de noviembre de 1979 pronuncia al* Angelicum *el discurso sobre el cual versa este artículo del P. Fabro. Ya antes de este discurso, San Juan Pablo II había dejado en claro, en fidelidad a las recomendaciones del Concilio Vaticano II, la preferencia del Magisterio por la filosofía y teología de Santo Tomás, como por ejemplo en la Constitución Apostólica* Sapientia Christiana. *A lo largo de sus años de pontificado, San Juan Pablo II pronunció una gran cantidad de discursos sobre Santo Tomás, con el mismo tenor del que nos ocupa en este artículo: al VIII Congreso Tomista Internacional (13 de septiembre de 1980); el Discurso al capítulo general de la Orden de los Predicadores (5 de septiembre de 1983); al Congreso Internacional de la Sociedad "Santo Tomás de Aquino" (4 de enero de 1986); al IX Congreso Tomista Internacional (29 de septiembre de 1990); al III Congreso Internacional de la Sociedad "Santo Tomás de Aquino" (28 de septiembre de 1991); la Carta por el centenario de la "Revue Thomiste" (11 de marzo de 1993); el Discurso en la Universidad Santo Tomás de Aquino (24 de noviembre de 1994); el Mensaje a la III asamblea plenaria de la Academia Pontificia Santo Tomás de Aquino (21 de junio de 2002); y el Mensaje al Congreso Internacional sobre el humanismo cristiano a la luz de Santo Tomás (20 de septiembre de 2003). Todo esto evidentemente sin tener en cuenta el rol de Santo Tomás en las encíclicas de San Juan Pablo II, sobre todo la* Veritatis splendor *y la* Fides et ratio, *por medio de las cuales algunos puntos precisos de la moral, de la relación entre fe y razón, gracia y naturaleza en Santo Tomás han recibido una vez*

[1] Artículo publicado en *Ecclesia Mater*, año XVIII, 1/1980 (enero-abril), 36-42.

más un toque magisterial, sobre los cuales ya no es posible disentir "sin grave daño" del depósito de la fe) [Nota del traductor].

* * *

El primer centenario de la Encíclica *Aeterni Patris* (4 de agosto de 1879) con la cual León XIII, apenas un año después de la elevación al Solio pontificio, proclamaba a Santo Tomás de Aquino patrón de todas las escuelas católicas, ha sido celebrado por el Santo Padre en el mediodía del sábado 17 de noviembre de 1979[2] en el *Angelicum* (elevado al título de Universidad por Juan XXIII) donde también él estudió y obtuvo el doctorado en Sagrada Teología. Y en efecto, la emoción de los recuerdos hace de prólogo y sugiere a la vez, pasando del plano personal a la conciencia del magisterio universal, el tema de fondo de la celebración que se desarrolla según un plan articulado que toca el núcleo de los problemas del saber filosófico y teológico como (nos parece) en ningún documento pontificio precedente. Es el discípulo fiel y agradecido el cual, llegado a ser Maestro de la fe de la Iglesia Universal, rinde juntamente el homenaje de gratitud y de comprensión a su Maestro cuya doctrina, como han recordado a menudo sus predecesores y el mismo Juan XXIII, la "Iglesia ha hecho suya". Así entre las muchas y no raramente ásperas contiendas doctrinales que se han desencadenado en la Iglesia, Santo Tomás es señalado como "Doctor communis", fuera de toda serie y por encima del tiempo, para dar una guía segura a cuantos en el tiempo luchan por la propia fe y la defienden con firmeza y docilidad de los ataques de los adversarios.

El siglo XIX, dominado por la figura de Pío IX, ha estado ciertamente entre los más agitados en la historia de la Iglesia por la lucha de las sociedades secretas y los ataques del pensamiento filosófico; pero también estuvo entre los más esplendentes por el reflorecer de la vida

[2] El texto ha sido reportado en el *L'Osservatore Romano* del 19-20 de noviembre de 1979, al cual se refieren nuestras citas.

religiosa y la expansión en el mundo de la actividad misionera a todos los niveles y hasta los últimos confines del mundo. Esta obra gigantesca de renovación pasó en herencia al sucesor Gioacchino Pecci, que la impulsó a nuevas alturas de iniciativas en todos los campos del plan de salvación de la Iglesia de Dios. Está fuera de duda que León XIII obró en la luz y en el camino abierto por el Vaticano I, en el cual participó como Cardenal Obispo de Perugia, y colaboró con singular tenacidad y competencia en los trabajos de las comisiones en la redacción de las dos admirables Constituciones dogmáticas "Dei Filius" y "Pastor Aeternus"[3]. Esta última se cierra, como es sabido, con la definición del dogma de la infalibilidad pontificia que dio el golpe decisivo al racionalismo ya condenado en sus errores de fondo con la Constitución "Dei Filius". León XIII pretendía dar a este preciso contexto dogmático la aplicación concreta en la vida doctrinal de la Iglesia.

Y es a este contexto que se refiere, al inicio de su discurso, Juan Pablo II: "Está fuera de duda que la finalidad primaria, a la que miró el gran Pontífice al dar ese paso de importancia histórica (la publicación de la 'Aeterni Patris'), fue reanudar y desarrollar la enseñanza sobre las relaciones entre fe y razón, propuesta por el Concilio Vaticano I".

En la Constitución dogmática "Dei Filius", explica el Papa, los Padres conciliares habían dedicado atención especial a este tema candente: al tratar *de fide et ratione*, se habían opuesto concordemente a las corrientes filosóficas y teológicas inficionadas del racionalismo dominante y, sobre la base de la revelación divina, transmitida e interpretada fielmente por los precedentes Concilios ecuménicos, ilustrada y de-

[3] Ver los textos citados en: Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationem de rebus fidei et morum*, ed. XXXII, Barcinone... 1963, nr. 3000 ss., 3050 ss.

fendida por los Santos Padres y Doctores de Oriente y Occidente, habían declarado que fe y razón, más que oponerse entre sí, podían y debían encontrarse amigablemente[4].

Una postura muy firme y explícita de la Iglesia en el defender el patrimonio de la verdad salvífica poseído en herencia de su divino Fundador, al cual miraba la hostilidad de los fautores del pensamiento moderno. Estos ataques suscitaron en el campo católico divergencias y malentendidos, por las diversas orientaciones como por las desviaciones infiltradas en el curso de los siglos entre las mismas escuelas y los cultores del pensamiento católico, con concesiones frecuentemente imprudentes y peligrosas. Conocidos son los nombres de Bautain, Bonetty y Lammennais en Francia, como también aquellos mucho más peligrosos de Hermes, Günther, Frohschammer (que se proponían la interpretación de los dogmas fundamentales del Cristianismo con los nuevos principios del idealismo alemán) con la vasta gama de matices en Alemania, a las cuales seguirá en Italia el "Caso Rosmini" sobre el cual se pronunciará -a poca distancia de la *Aeterni Patris*- el mismo León XIII[5].

A esta situación de malestar, sucesiva al Vaticano I, alude expresamente Juan Pablo II: "La persistencia de los violentos ataques por parte de los enemigos de la fe católica y de la recta razón indujo a León XIII a afianzar y ulteriormente a desarrollar en su Encíclica la doctrina del Vaticano I, según una línea de fidelidad eclesial que habría dado prontamente frutos sólidos y duraderos".

Este carácter eclesial de la Encíclica leonina, en la presentación de la obra tomística, es inmediatamente recalcado con eficacia por el Pontífice, que se detiene sobre la obra de profundización y de síntesis

---

[4] Cf. *Ench. Symb.*, D. S. 3015-3020 y 3041-3043.

[5] Con la condena de las célebres 40 proposiciones (cf. *Ench. Symb.*, D. S., nr. 3201-3241).

obrada por Santo Tomás. Con palabras que merecen ser citadas en su límpido latín clásico, no duda en señalar al Doctor Angélico como aquel que ha llevado la investigación racional sobre los datos de la fe a metas que se han manifestado de valor imperecedero: "Illorum doctrinas, velut dispersa ciuisdam corporis membra, in unum Thomas collegit et coagmentavit, miro ordine digessit, et magnis incrementis ita adauxit, ut catholicae Ecclesiae singulare praesidium et decus iure meritoque habeatur... Praeterea rationem, ut par est, a fine apprime distinguens, utramque tamen amice consocians, utrinsque tum iura conservavit, tum dignitati consuluit, ita quidem ut ratio ad humanum fastigium Thomae pennis evecta, iam fere nequeat sublimius assurgere; neque fides a ragione fere possit plura aut validiora adiumenta praestolari, quam quae iam par est per Thomam consecuta". Lo que en español suena:

"Tomás reunió y congregó en uno, como miembros dispersos de un cuerpo, sus doctrinas [de los Santos Padres], las dispuso con orden admirable, y de tal modo las aumentó con nuevos principios, que con razón y justicia es tenido por singular apoyo de la Iglesia católica... Además, distinguiendo muy bien la razón de la fe, como es justo, y sin embargo asociándolas amigablemente, conservó los derechos de una y otra, y proveyó a su dignidad de tal suerte que la razón elevada a la mayor altura en alas de Tomás ya casi no puede levantarse a regiones más sublimes, ni la fe puede casi esperar de la razón más y más poderosos auxilios que los que hasta aquí ha conseguido por Tomás"[6].

[6] Leonis XIII, *Acta*, vol. I, pp. 274-275. Las partes más importantes de la Encíclica están citadas también en *Ench. Symb.*, nr. 3135 ss. El texto del discurso pontificio cita la fuente auténtica primaria, es decir, las *Acta Leonis XIII*, vol. I, p. 257 ss. Sobre el plebiscito de consensos que obtuvo la Encíclica por parte del Episcopado, de las Universidades y Academias y de personalidades singulares, ver: J. J. Berthier, *Sanctus Thomas Aquinas "Doctor Communis Ecclesiae"*, Romae 1914.

Afirmaciones solemnes y gravosas, exclama ahora Juan Pablo II, para el cual éstas ofrecen ante todo una "indicación práctica y pedagógica" que es lo que el título de este artículo informativo intentaba indicar con "significado eclesial de Santo Tomás". El Papa es explícito: "Con ellas, efectivamente, León XIII ha querido proponer a los profesores y alumnos de filosofía y de teología un modelo incomparable de investigador cristiano".

Más adelante, después de haber recordado los "títulos de honor" tributados a Santo Tomás por los precedentes Pontífices, (por ejemplo, "Doctor Ecclesiae" y "Doctor angelicus" de San Pio V, "Patronus coelestis studiorum optimorum" de León XIII...), el Papa enumera las dotes que han procurado al Aquinate esta posición de único y absoluto privilegio en la Iglesia, que sin embargo enumera un vasto conjunto de Padres y de Doctores venerandos y admirables. Indicaremos tales dotes en el núcleo doctrinal y pastoral señalado con particular fuerza y precisión en el texto pontificio.

1. La primera dote es de orden existencial y de particular actualidad en el momento crítico que la Iglesia está atravesando con las subversiones doctrinales y disciplinares seguidas al Vaticano II, deploradas repetidamente con apostólica energía, después de Pablo VI, también por el actual Pontífice sea en su magisterio ordinario como en sus recientes viajes apostólicos. La primer nota en efecto es indudablemente aquella de "haber profesado un pleno obsequio de la mente y del corazón a la revelación divina; obsequio renovado en su lecho de muerte, en la abadía de Fossanova, el 7 de marzo de 1274. ¡Cuán beneficioso sería para la Iglesia de Dios -exhorta ahora el Papa pensando ciertamente a la situación actual- que también hoy todos los filósofos y teólogos católicos imitasen el ejemplo sublime dado por el 'Doctor communis Ecclesiae'!".

2. La segunda dote se refiere al valor intrínseco de la especulación tomista que garantiza al Aquinate el primado pedagógico en el copioso coro de los grandes espíritus que han ilustrado en los siglos la doctrina

de la Iglesia. El Papa lo indica en el "el gran respeto que profesó por el mundo visible, como obra, y por lo tanto vestigio e imagen de Dios Creador. Injustamente, pues, se ha osado tachar a Santo Tomás de naturalismo y empirismo. 'El Doctor Angélico -y aquí el Papa retoma el texto de la Encíclica leonina- dedujo las conclusiones de las esencias constitutivas y de los principios de las cosas, cuya virtualidad es inmensa, conteniendo como en un embrión, las semillas de verdades casi infinitas, que los futuros maestros han hecho fructificar, a su tiempo' (Leonis XIII, *Acta*, vol. I, p. 273)".

3. La tercer nota caracteriza aun más de cerca aquel carácter eclesial de la actividad tomista... "que indujo a León XIII a proponer al Aquinate como modelo de 'los mejores estudios' a los profesores y alumnos, es la adhesión sincera y total, que conservó siempre, al Magisterio de la Iglesia, a cuyo juicio sometió todas sus obras, durante la vida y en el momento de la muerte". El Papa aquí no puede contenerse de exclamar: "¡Quién no recuerda la profesión emocionante que quiso pronunciar en la celda de la abadía de Fossanova, de rodillas ante la Eucaristía, antes de recibirla como Viático de vida eterna! 'Las obras del Angélico, escribe también León XIII, contienen la doctrina más conforme al Magisterio de la Iglesia' (p. 280). Y no se deduce de los escritos del Santo Doctor que él haya reservado el obsequio de su mente solamente al Magisterio solemne e infalible de los Concilios y de los Sumos Pontífices. Hecho este edificantísimo y digno también de ser imitado hoy por cuantos desean conformarse a la Constitución dogmática *Lumen Gentium* (núm. 25)".

Tales las dotes fundamentales que aseguran a la obra tomista la posición de singular privilegio que la Iglesia le ha reconocido y decretado. Y sobre todo es esto lo que el Papa, para demostrar su total consonancia con la Encíclica del gran León, vuelve a recordar señalando con el que "el método, los principios, la doctrina del Aquinate, han encontrado en el curso de los siglos el favor preferencial no solo de los doctos, sino también del supremo Magisterio de la Iglesia. También hoy, insistía él, a fin de que la reflexión filosófica y teológica no

se apoye sobre un 'fundamento inestable', que la vuelva 'oscilante y superficial' (p. 278), es necesario que retorne a inspirarse en la 'sabiduría áurea' de Santo Tomás, para sacar de ella luz y vigor en la profundización del dato revelado y en la promoción de un conveniente progreso científico (p. 282)".

En el siglo que está por terminar, el magisterio de la Iglesia, comenzando desde San Pío X, como se decía al inicio, se ha mantenido fiel a esta línea leonina que ha pasado, recuerda ahora oportunamente Juan Pablo II, al Derecho Canónico (can. 1366, § 2). Recuerda también que -un privilegio nuevo y también único en la historia de la Iglesia, y en una situación la cual, vista desde afuera, parecía tornarlo como nunca imprevisible- las dos declaraciones del Concilio Ecuménico Vaticano II las cuales señalan en Santo Tomás de Aquino el "maestro" a seguir en la vida de la Iglesia. Primero, en el Decreto sobre la formación sacerdotal (*Optatam totius*, n. 16): "aprendan luego los alumnos a ilustrar los misterios de la salvación, cuanto más puedan, y comprenderlos más profundamente y observar sus mutuas relaciones por medio de la especulación, siguiendo las enseñanzas de Santo Tomás"[7].

Igualmente la Declaración *De educatione Christiana*, tratando de la enseñanza en las universidades y facultades católicas, mientras exhorta al estudio en profundidad de los problemas y juntamente a indagar agudamente las nuevas cuestiones y búsquedas puestas por el tiempo que transcurre -para que se note más claramente como fe y razón se encuentran en la única verdad- recomienda seguir "... las huellas de los Doctores de la Iglesia, sobre todo de Santo Tomás de Aquino"[8].

No es exagerado por tanto considerar que, gracias a estas solemnes declaraciones del Concilio seguidas de precisas invitaciones de Pablo

[7] *Enchiridion Vaticanum*, nr. 807; Bologna 1971, p. 440.
[8] *Ench. Vat.*, nr. 843; p. 468.

VI y ahora renovadas por Juan Pablo II, la doctrina filosófica y teológica de Santo Tomás tiene un auténtico carácter de "autoridad" y un cierto sentido de *locus theologicus* en la Iglesia, en un escalón superior a aquella de los demás Padres y Doctores de la Iglesia, los cuales sin embargo nada tienen por perder -como el mismo León XIII ha observado y como el mismo Juan Pablo II ha particularmente insistido en los textos referidos arriba de su discurso conmemorativo-.

En la segunda parte del discurso el Santo Padre se explaya en una original y robusta digresión especulativa en la cual pone de relieve la originalidad de la noción tomista de *esse* o *actus essendi* y su carácter de fundamento, sea respecto a todo el ámbito de la especulación cristiana, sea en el encuentro, es decir, diálogo con el pensamiento moderno que había asumido en los últimos decenios, antes y después del Vaticano II, las formas más confusas y aberrantes de un neo-modernismo, sobre el cual tendremos tal vez la ocasión de volver en otra ocasión. Se nos permita no obstante de reportar la declaración programática conclusiva sobre la apertura metodológica de la "filosofía perenne" (que es sobre todo el tomismo) según la cual "...toda la riqueza de contenido de la realidad encuentra su fuente en el 'actus essendi', tiene, por así decirlo, anticipadamente el derecho a todo lo que es verdadero en relación con la realidad. Recíprocamente, toda comprensión de la realidad -que refleje efectivamente esta realidad- tiene pleno derecho de ciudadanía en la 'filosofía del ser', independientemente de quien tiene el mérito de haber permitido este progreso en la comprensión, e independientemente de la escuela filosófica a la que pertenece".

En cuanto al diálogo, la reflexión del Pontífice está lejos tanto del fácil sincretismo como de un hosco integrismo: "Las otras corrientes filosóficas, por tanto, si se las mira desde este punto de vista, pueden, es más, deben ser consideradas como aliadas naturales de la filosofía de Santo Tomás, y como *partners* dignos de atención y de respeto en el diálogo que se desarrolla en presencia de la realidad y en nombre de una verdad no incompleta sobre ella". Un diálogo, obviamente, de robusta asimilación y no de una mescolanza ecléctica.

Quisiéramos concluir con una observación crítica, que es juntamente un augurio para la defensa de la verdad cristiana en el tempestuoso viaje de la Iglesia de Cristo en el tiempo, para la salvación del hombre.

Nos parece que con el discurso tomista de Juan Pablo II se abre una nueva era para la especulación cristiana. Frente a una escolástica frecuentemente litigiosa, y también a un cierto tomismo más bien formal, aquel en el que fuimos educados en nuestra juventud y que tuvo sus notables méritos, especialmente de "hacer pensar bien", como dijo Pablo IV en la celebración del VII Centenario de la muerte del Aquinate, ha sido abierto ahora el camino para un tomismo dinámico y creativo a partir de sus fundamentos, sobre todo aquél de la noción intensiva de ser o *actus essendi*, que es el acto de todo acto, contingente en las cosas materiales y necesario (*a parte post*) en las naturalezas espirituales que son por esto subsistentes y de por sí inmortales. De aquí su tarea en la fundación de la libertad como capacidad de elección con la cual el hombre es llamado a colaborar, mediante la participación a la vida divina con la gracia, en el plan de salvación de la Providencia que es el puerto último de la historia y la realidad definitiva de la esperanza cristiana.

Traducido por R.P.

Finalidad, Finalismo

P. Dr. Cornelio Fabro

Nota del editor: Todo agente inteligente obra porque tiene una intención, es decir, obra según una finalidad. La finalidad siempre tiene su origen en una inteligencia; de modo que descubrir una finalidad en un proceso físico nos lleva a afirmar que dicho proceso está guiado por una inteligencia que lo gobierna. En otras palabras, demostrar que el mundo se mueve según una finalidad significa demostrar que hay una Inteligencia que lo gobierna. El tema es de suma importancia. La diferencia fundamental (no la única) entre creacionismo y evolucionismo no se encuentra en el elemento descriptivo de cómo aparece una especie, sino en que si ese aparecer, más allá de cómo se describa, responde a una finalidad, y por consiguiente, si ese aparecer está guiado por una Inteligencia creadora.

Presentamos ahora la voz "finalidad, finalismo" que el p. Fabro escribió en Enciclopedia Cattolica, *Sansoni, Firenze 1948, vol. V, coll. 1369-1361. Se trata de una de las 113 voces con las cuales colaboró en esta importantísima enciclopedia. Si bien el género literario le impone brevedad, por lo mismo se trata de textos concisos y profundos que nos parecen de grandísima utilidad.*

* * *

Se entiende por finalidad la correspondencia que posee un proceso natural o un hecho humano cualquiera con un cierto resultado al cual tiende el agente; esta correspondencia exige que las fases de los procesos naturales, como también los momentos de cada evento en la vida del hombre, realicen un proceso complexivo, y por tanto que tengan como primer movente el fin al cual tienden. Por eso, en una concepción racional de la naturaleza, como también en la vida del espíritu, la causa final es la primera en acto; y por eso la finalidad queda fuera del materialismo y del idealismo absoluto. En los agentes libres, los cuales disponen directamente el fin de las propias acciones y los medios para conseguirlo, la finalidad es

evidente; cada decisión se realiza en vistas a un bien conocido sea verdadero o aparente, al cual se quiere llegar. La correspondencia en concreto entre los medios y el fin se establece por la inteligencia del agente singular que después la actúa con su libertad: "sobre los agentes por intelecto no existen dudas que obren por un fin; obran concibiendo previamente en el intelecto aquello que consiguen por la acción y obran a partir de tal concepción previa" (*3CG* 2, Adhuc 2). En vez, en la naturaleza, la correspondencia está inscripta como ley necesaria del proceso mismo impresa por Dios, autor de la naturaleza, incluso en el caso que el proceso pueda ser impedido o desviado en su realización a causa de obstáculos o fuerzas contrarias que interfieran (la contingencia). La finalidad de la naturaleza es atestiguada por la "regularidad" y constancia de los fenómenos, sobre los cuales se funda la posibilidad misma de las leyes de la ciencia, y también se manifiesta a la experiencia misma como la tendencia que normalmente la naturaleza posee hacia el bien y hacia lo mejor: "observamos que en las obras de la naturaleza, o siempre o con más frecuencia se da lo que es mejor; como en las plantas, las hojas son dispuestas de tal modo que produzcan los frutos y las partes de los animales se disponen de tal modo que se pueda conservar el animal" (*3CG* 3, Adhuc 3). La constancia y la positividad del efecto constituyen la prueba de la existencia de la finalidad en la naturaleza y postulan la exigencia de una Inteligencia ordenadora del universo (5ta. vía).

Los progresos de la astro-física en sondear la complejidad de los sistemas siderales y los descubrimientos más recientes de la micro-biología y de la física atómica han aportado datos decisivos para la refutación del mecanicismo absoluto negador de la finalidad (como son el atomismo antiguo y la ciencia positiva del siglo XIX). Las admirables combinaciones de los movimientos de los mundos estelares no son el resultado mecánico del movimiento de una máquina, sino el efecto de un conjunto que re-conduce a una primera Mente suprema ordenadora. De modo semejante la física de las estructuras atómicas o sub-atómicas, mientras por un lado

muestran en su núcleo originario la "contingencia" de los fenómenos físicos defendidos por la metafísica tradicional, ha puesto también de manifiesto el sentido de las leyes físicas como leyes de hechos globales (estadísticas) y por tanto su evidente carácter de fin.

En la biología, las investigaciones de la embriología experimental han clarificado que el desarrollo de la materia viviente obedece a un plano de estructura que se construyen en virtud de funciones específicas y propias de tal modo que, cuando por incidentes traumáticos o por tratamientos experimentales se alteran las condiciones normales, o del germen o del embrión, la materia viviente goza, a veces dentro de límites muy amplios, de la capacidad de auto-regularse, lo cual permiten igualmente conseguir un resultado final (H. Spemann, H. Driesch, M. Hartmann). Las mismas "leyes de la herencia" (Mendel) que regulan la conservación de la especie, muestran la tendencia del germen a volver a los valores medios de la especie, cada vez que el código genético es alterado; por lo cual repugna una evolución sin norma ni principio.

De allí que el fin es la "consecución" (*télos*) a la cual tiende el devenir en su desarrollo pero en el sentido preciso que tal perfección o consecución se entiendan como inmanentes al proceso mismo, como razón "por la cual" (τὸ οὗ ἕνεκα: *Phys.*, II, 2, 194 a 27) el agente obra y plasma la materia según una determinada forma. La finalidad, casi totalmente ausente en la primitiva filosofía griega, ha sido expresamente desterrada por Demócrito que explicaba el devenir de la naturaleza en virtud del movimiento mecánico de los átomos en el vacío según la diversidad de sus formas externas (*ibid.*, VIII, 9, 265 b 29 ss.). En vez, para Aristóteles, el fin constituye la razón primera y última de todos los procesos reales, ya se los considere como movimientos de ascensión o descenso del ser (generación, corrupción) porque cada ser se mueve en cuanto "tiende" a conseguir una cierta estructura o "forma" que lo establezca en su especificidad; y esta forma o naturaleza substancial constituye la finalidad primaria del ser. Una vez que la naturaleza ha sido constituida en sí, se inicia el proceso para conseguir la perfección a la cual está destinada o que

tal naturaleza puede conseguir según sus capacidades efectivas; esta especie de "fuerza hacia la meta" de la cual los entes naturales y especialmente los vivientes, son impulsados hacia adelante para integrarse a sí mismos, es lo que constituye la finalidad secundaria. La noción misma de naturaleza (φύσις) en Aristóteles (*ibid.*, II, 1, 192 b 21-23) como «principio del movimiento y de la quietud en el sujeto en el cual se encuentra, por si misma y no accidentalmente» expresa la prioridad y el dominio ontológico que posee el fin, mientras que el mecanicismo de Demócrito expresa el dominio ontológico de la causa eficiente. Ya que la finalidad presupone la organización de un plan de desarrollo, se comprende también como para Aristóteles el Primer Principio del universo debe ser una Inteligencia suprema (*Met.*, XII, 7, 1074 a 7 sgg.) y que el fin es, en sentido absoluto, la primera de las causas: πρώτην αἰτίαν ην λέγομεν ἕνεκά τινος (*De part. anim.*, I, 1, 639 b 14).

La teoría aristotélica, combatida por el fatalismo estoico, tuvo una inmediata repercusión en Epicuro, quien, para salvar la personalidad y la libertad individual, atemperó la rigidez de los átomos de Demócrito introduciendo en el movimiento de los átomos una "desviación" o "inclinación" (κλινάμεν). De este modo Epicuro aceptaba sustancialmente la crítica aristotélica al atomismo aun cuando no aceptaba la metafísica, es decir la posición por la cual cualquier proceso del devenir deriva su orden de una "forma" inmanente al todo (cf. *De Anima*, III, 12, 434 a 31); este principio que, por otro lado, obtuvo su definitiva claridad solo en la doctrina de la creación según la cual todas las formas sensibles y finitas tienen su origen y fundamento en el Intelecto divino y reciben el ser y el movimiento según la libre disposición o gobierno de la divina Providencia que precisamente es llamada por santo Tomás "Razón divina de lo que se debe ordenar al fin" (Ratio (divina) ordinandorum in finem, *STh* 1, 22, 1).

Niegan la finalidad las filosofías anti-aristotélicas del Renacimiento (Telesio, Campanella), la mecánica de Galileo, las

filosofías empíricas (Fr. Bacon) y las que hablan de una necesidad absoluta o de la contingencia universal.

A partir de la finalidad que se manifiesta en el orden de la naturaleza, los hombres de todos los tiempos han llegado al conocimiento de la existencia de Dios (5ª vía de santo Tomás: *STh* 1, 2, 3). Ya Platón, con el argumento de la finalidad refutaba a los ateos de su tiempo afirmando que por eso "tanto los Griegos como los bárbaros creían en la divinidad" (*Leyes*, 886 B. Cfr. también: *Epinomis*, 981 F - 985 B que desarrolla ampliamente esta doctrina). El joven Aristóteles platonizante permanece fiel a su maestro y en el orden del mundo ve la presencia de los dioses, como nos lo ha conservado Cicerón (*De nat. deor.*, II, 37) en su *De Philosophia* (*Aristotelis Fragmenta*, ed. V. Rose, en *Opera Aristotelis*, V, Berlín 1870, p. 1476). También santo Tomás afirma que la consideración del orden y de la finalidad que comporta, es la vía más manifiesta para elevarse hacia Dios, a la cual llama vía "por la autoridad de Dios" (*per auctoritatem Dei*, *Lettura in Ev. Ioannis*, *Prologus*; ed. Parm., t. X, p. 279 a). Por lo demás, en Aristóteles esta solidaridad, para llamarla de algún modo, entre la finalidad y la existencia de la divinidad, era concebida en modo tan íntimo que el mundo de los astros, que se revela como un admirable complejo de movimientos, lo consideraba como "divino" (*De coelo*, I, 9, 279 a 30 ss. Cf. M. P. Nilsson, *The origin of belief among the Greeks in the Divinity of the heavenly Bodies*, en *The Harvard theological review*, 33 [1940], p. 7).

Por eso la finalidad es la garantía y la sustancia del orden del mundo tanto en su complejidad como en sus partes singulares; lo cual no proclama que nuestro mundo sea óptimo ni que todo lo que sucede sea bueno, sino que hay una ley inmanente al mundo, impresa por una Mente suprema, y que las infracciones a la ley, constituyen desviaciones esporádicas de aquello que la naturaleza aborrece y que con frecuencia logra superar. Por eso la causalidad no se opone a la finalidad, sino más bien la actúa, así como la finalidad domina e integra la causalidad.

BIBLIOGRAFÍA: H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berlín 1870, pp. 250 b 2 ss. e 753 a 28 ss. P. Janet, *Les causes finales*, Parigi 1870; Th. De Regnon, *Métaphysique des causes, ivi* 1886, 1. VI, p. 393 ss.; H. Driesch, *Ordnungslehre*, Jena 1923, especialmente p. 293 ss; id., *Die Philosophie des Organischen*, trad. fr., Paris 1927; K. Sapper, *Kausalität und F.*, en *Annalen der Philosophie*, 7 (1928), pp. 205-12; F. De Sarlo, *Vita e psiche*, Florencia 1935; M. F. Canella, *Orientamenti della moderna biologia*, Bologna 1939, especialmente cap. 1, p. 9 ss.; W. Metzger, *Psychologie*, Dresda y Lipsia 1941, p. 240 ss.; L. van Behalanffy, *Das biologische Weltbild*, I, Berna 1949, especialmente p. 139 ss.; M. Planck, *Vorträge und Erinnerungen*, Estocolmo 1949.

Traducido por R.P. Dr. Marcelo Lattanzio

De la conciencia y de la exterioridad

P. Dr. Cornelio Fabro

Nota del editor: el título original del siguiente artículo es «Della coscienza e dell'esteriorità»; fue editado por primera vez en la rev. Mater Ecclesiae *II (3/1966) 161-165.*

El autor muestra como la relacion interioridad-exterioridad (y por tanto las elecciones que nosotros debemos hacer de las cosas del mundo) se cualifica según su relación a Dios. Este orden a Dios se sostiene sólo en una filosofía realista en donde todo conocimiento de los particulares (interior-exterior, yo-mundo, etc.) se funda en la aprehensión del ente.

Se sigue entonces que en las filosofías de la inmanencia, que deriban del Cogito de Descartes, la interioridad-exterioridad pierde su sentido más profundo, que es el ser el campo en donde la persona busca a Dios.

La doctrina es absolutamente tomista, aunque se trate de un lenguaje que entra en diálogo y discución con la Filosofía Moderna.

* * *

En un primer tiempo y en un primer momento nadie confunde lo exterior con lo interior, la conciencia con el mundo, el espíritu con la naturaleza: la vida inmediata, la de nuestras alegrías y nuestros dolores, corre por un impulso originario sobre estos dos andenes y se refleja en ella toda la gama de sus manifestaciones. En esta primera fase, y a este primer nivel de nuestro ser-en-el-mundo, la relación de las dos esferas es recíproca: lo exterior llama a lo interior y lo interior a lo exterior, así como el espectáculo de las flores y la maravilla de las alboradas y de los crepúsculos llama al estupor de la conciencia contemplante y las aprehensiones de la

conciencia orientada en el mundo se dirigen a este aparecer o surgir que es el presentarse siempre nuevo de la naturaleza.

Casi se podría decir, y la moderna Fenomenología ha seguido esta vía, que la conciencia inmediata es un ser-para y en-el-mundo: aquí, en el plano descriptivo, el «para» es simplemente dinámico y estructural y no (aún) constitutivo o final. Se quiere decir que la conciencia en su ritmo espontáneo se encuentra como contempladora del mundo, como operante en el mundo, como ocupándose del mundo y preocupada por él... Entonces, casi se podría decir, con un término, tal vez no muy elegante, pero sumamente expresivo, que el hacerse de la conciencia en el mundo, que su ser en acto, es su externarse, en el sentido de «hacerse mundo en el mundo». El tema podría ser profundizado pasando en examen, de etapa en etapa, las varias formas de la conciencia y su ascender en las actuaciones de la estética, de la ética, de la política, de la religión...: pero esto nos podría tomar mucho tiempo y, probablemente, nos desviaría.

El tema es, sin dudas, fascinante, puesto que nos lleva a advertir que el aferrar al Yo en su estado naciente, como para una recuperación integral, tiene el sentido paradojal de que él, para ser (y aferrarse como) Yo, tiene que dirigirse hacia el no-yo, o sea, tiene que «ponerse en drama» y salir, y perderse, precisamente para reencontrarse y ser él mismo. En fin, y siempre para mantener nuestras observaciones en el nivel más elemental, el tema de la relación interior-exterior, conciencia-mundo, yo-no yo, no dice todavía nada y no resuelve nada, porque, precisamente, es sólo una relación, o sea, una referencia: es como el índice de una ecuación, que remite a su base, un mensaje codificado que exige la lectura en la propia cifra.

Por consiguiente, la relación conciencia-mundo es ciertamente constitutiva para afirmar lo que es el hombre en acto, o sea, como conciencia de ser-en-el-mundo. Pero éste, a su vez (o sea, propiamente como primer momento), es, precisamente, como ser

que es estar en acto; es el estar vivos, o sea, «presentes»...: en la espera, en la sorpresa, en la dicha, en la duda, en la certeza, en el dolor... Esto, a su vez, se manifiesta como un «ir-más-allá», que es un dirigirse al fundamento. No es ya, no es ante todo y sobre todo, un dirigirse de lo interior hacia lo exterior y de lo exterior hacia el interior, como hacen frecuentemente las fenomenologías contemporáneas que se agotan en la antítesis de forma y contenido para resolver éste en aquella; es ante todo y sobre todo un advertirse en el centro del ser como «presencia», o sea, como conciencia del Yo en el ser y del ser al-Yo. Así, la conciencia de la relación y, por consiguiente, el relacionarse de la relación, no es el elemento originario y fundante, sino un resultado y algo fundado: la «presencia» de hecho del paisaje que tengo delante o del amigo que vino a hacerme una visita no es el *prius* sino el *posterius*, en todo el frente del ser. Es el *posterius*, porque sigue al ser tanto del mundo contemplado como del Yo contemplante: es, en efecto, el punto de llegada de su encuentro y como el cumplimiento al que tiende el ser para hacerse y darse a la conciencia, para solicitar sus reacciones, para estimularla a ser-ella-misma, precisamente, mediante la relación al otro.

En palabras pobres, pero que me parecen fundamentales, se quiere decir que el primer momento de la conciencia no es dado por la relación de Yo-no-Yo, conciencia-mundo, interno-externo... que son determinaciones regionales y divisivas (y dispersivas) de lo real en sí mismo, sino ante todo el advertirse originario como estar-en-acto, que es el aferrar la presencia de lo presente, que es –en su forma más simple y elemental– el «hacerse presente» mismo del Yo al mundo, como del mundo al Yo.

* * *

Poco importa, en este momento de nuestro examen de la estructura de la conciencia, que el Yo se haga presente (o sea, se advierta a sí mismo) mediante el (referirse al) mundo o que el mundo sea advertido (por el Yo) mediante la referencia a la

conciencia, que es el hacerse consciente, o sea, el actuarse mismo de la conciencia en su referirse al mundo, en el proyectarse del Yo en la naturaleza o en su estructurarse en la historia. Lo que verdaderamente importa es que el ser en..., que el ser para..., que el ser con..., que el ser mediante... o sea, que cualquier forma de ser determinada y determinante (de presencia) presupone el presentificarse de la presencia misma, o bien, el actuarse del acto y el fundamentarse del fundamento. Y esto, para la conciencia de cada uno, incluso antes que para Parménides o S. Tomás o Hegel o Heidegger..., es simplemente el ser, o sea, el actuarse y el ser en acto, dentro y mediante el cual, para un sujeto finito y contingente («existente») como es el hombre, se puede todavía advertir la dualidad y pasar a la distinción de Yo-no yo, conciencia y mundo, interno y externo... para lanzarse a la lucha de la vida que es el actuarse de la libertad. Y que, en tales consideraciones, no se trata para nada de gongorismos filosóficos, sino de las reflexiones más elementales y obvias –quisiéramos decir «pre-filosóficas»– lo demuestra el hecho de la *protesta* que cada uno de nosotros hace cuando alguien quiere imponernos algún error o ilusión o fantasmagoría cualquiera: protestamos que aquello no es así y así, o que simplemente no es, que no fue o no podía ser... donde la cualidad de fondo –si así puedo expresarme– es, precisamente, el «ser» y «solamente ser».

Y es claro, entonces, que el «solamente» aquí no viene a indicar el límite o la restricción, sino a reivindicar en el modo más pregnante la emergencia del ser y su absoluta prioridad: la prioridad que termina en la alborada de cada conciencia y la empuja a dirigirse a su sueño, esa prioridad que, en su vértice, se encuentra en el bíblico: «Yo soy Aquel que es» (*Ex* 3,14). Sólo Dios, en efecto, se autentifica en el «Ser» simplemente: toda creatura es solamente un «ente» o essente, también el hombre.

Pero el hombre *advierte* el ente y se refiere al ser y se reencuentra, por eso, en el ser: por ello sólo el hombre puede «elegir» entre el ente y el Ser, entre lo finito y el Infinito, entre el

mundo y Dios. Es en este referirse, en esta elección, que consiste la aventura del hombre en su existencia terrena: el extremado riesgo de su libertad.

Así las cosas, externo e interno son como lo cóncavo y lo convexo: es decir, son estructuras fundadas y no fundantes en sentido originario. Lo que fundamenta, lo que únicamente puede fundamentar, es el Ser mismo, o sea, el «presentarse» de lo real como conciencia y como mundo, o sea, como esfera de la conciencia y como realidad del mundo. Es de utilidad, en efecto, resaltar que el ser de la conciencia y el ser del mundo, o bien, podemos ya decir, que la interioridad y la exterioridad, se establecen cada una en sí, ciertamente, mediante la oposición; pero, a su vez, ésta es posible únicamente mediante el converger común sobre el ser, ya como espontaneidad, ya como reflexión. En efecto, la espontaneidad y la reflexión son los dos momentos o niveles del darse (tanto de la conciencia como del mundo) del ser mismo para vivir y obrar, para obtener algo y llegar a ser alguien en la vida.

* * *

La espontaneidad es el primer darse de la conciencia en el mundo, es el advertirse implicados en el mundo para actuar la propia vida: es el «primer ser» en el mundo que cada uno encuentra al venir al mundo, que despierta el estupor de estar en el mundo y pone la responsabilidad de actuarse en el mundo. Es, por consiguiente, la coexistencia todavía indiferente de interioridad y exterioridad, de conciencia y mundo.

La reflexión es para el hombre, en todo el arco de su vida, el autentificarse del ser con respecto al fundamento que se remite a la «elección» que cada uno debe hacer: puesto que es mediante la elección que se actúa su libertad y así se cualifica. Aunque no hayamos tenido ningún mérito o demérito en el venir al mundo, depende después de nosotros el modo de ser en el mundo y de referirnos al mundo: ésta es precisamente la tarea o bien la

posibilidad de la libertad, subir o bajar en el ser, recogerse o dispersarse, salvarse o arruinarse... Se puede reconocer a las modernas filosofías de la existencia el mérito de haber puesto en evidencia, frecuentemente en modos también demasiado drásticos, la originalidad de la libertad en la estructura de la subjetividad propia del hombre; pero las abstrusidades de estas filosofías no son más que balbuceos confusos en comparación con el análisis cristiano del drama de la vida y de la historia.

Estas novísimas filosofías vienen sobre todo de Hegel e interpretan el mal y el pecado alegremente como pura negatividad, y por eso como constitutivo mismo de la existencia, para proclamar el dejar ser al ser, el asumir el propio ser como no-ser... De esta manera, no existe problema alguno, porque no existe elección alguna, cuando la esencia de la libertad es elegir no elegir...: así, toda la vida se convierte en un pasatiempo, no tiene ningún sentido. En esta perspectiva, que es en sustancia común a todas las filosofías contemporáneas ancladas en el principio moderno de inmanencia, la oposición de externo e interno pierde todo relieve. Es lo exterior, la naturaleza y la historia, que hace las veces del león: la ciencia, la técnica, la sociología, la historia... desarrollan y agotan el ser y la libertad, de vez en vez, sin residuos. No hay ningún núcleo de responsabilidad auténtica, porque no hay ningún principio de elección. Y no hay principio de elección porque el Yo es y se hace aquí simple «lugar» de aparición del ser, porque el Yo es reducido a funcionar como «platea» en la que se actúa la escena del mundo o la comedia (sin sentido) de la vida (sin sentido).

Vale, entonces, para esta concepción, que abraza ya nueve décimos de la humanidad bajo las más disparadas ideologías, el principio hegeliano de que «lo externo es lo interno» –un principio que agradó y fue muy querido a nuestro Croce, si bien no pocos (¡lamentablemente incluso algún católico!) pretenden en nuestros días convertirlo en paladín del espiritualismo y hasta alférez y maestro de libertad. Cosa que, por parte suya –no hay dudas–

también quiso y pretendió ser, pero que sus principios, es más, sus precisas declaraciones sobre la identidad de razón y libertad y sobre la convergencia de libertad y violencia, impiden reconocer.

* * *

Lo externo asume un significado y valor cualitativo, como lo interior, solamente en la relación del Yo al Absoluto. El uso de la realidad externa y la vida en medio de esta familia de hierbas y animales, el comportamiento, o bien, el «diálogo» con los demás (la relación de yo-tu...) asume sentido y valor sólo si implantado sobre el gozne de un Absoluto que no sea el Todo panteísta, sino el Dios creador del mundo y Padre de los hombres, que está presente a todos y siempre, que todo lo ve y a todos escucha, y que espera a cada uno para que le rinda cuentas, como se expresa Kierkegaard en su existencialismo cristiano.

Así, la exterioridad sigue siendo verdaderamente exterioridad, en su doble valencia de elevación y caída, *supeditada a la libertad*. De algún modo se puede decir que la exterioridad es para la libertad lo que es el cuerpo para el alma, o sea, el fondo de posibilidades para su auténtico ser y actuarse humano. Sólo quien no tiene delante a Dios como Sumo Bien que lo espera, maltrata al ser y lo lacera en las vías tortuosas e infinitas de los siete vicios capitales: aquí lo exterior es a la vez, o bien, puede ser a la vez, objetivo y medio al mismo tiempo. Es la nada de todo, esa nada del rechazo del Sumo Bien, en la que se resuelve la elección de quien quiere quedarse en lo finito y cerrar en lo finito la propia elección. En esta situación, todos los bienes de la esfera de lo finito –como el arte, la ciencia, la técnica...– que pueden alimentar la libertad, se retuercen contra la libertad y la estrechan en una tenaz prensa que se cierra cada vez más de elección en elección. Y la elección se convierte en un continuo caer de terraza en terraza en los espirales de lo finito y en un inevitable perderse y dispersarse. La exterioridad no es más nada, tampoco exterioridad: la ciencia y la técnica se convierten en investigación infinita que es el dispersarse

de lo finito al infinito, un errar sin paradas en los espacios infinitos y la fuga en el vacío de inmensos silencios: mientras los pueblos y las naciones languidecen en las privaciones, se laceran en las rivalidades de la «voluntad de potencia» para la conquista de los bienes de Babilonia.

La exterioridad auténtica, el sentido y valor genuinos del cuerpo y de la naturaleza, así como el significado de la historia, se salvan sólo junto a la interioridad y en función de la actividad espiritual que es el testimonio del Absoluto en la dicha común de la Paternidad de Dios. La exterioridad se convierte (es verdad) en posibilidad de «tentación»; pero, si es posibilidad de caída, lo es también de elevación y de victoria, y solo esta dialéctica positiva de la libertad como posibilidad da significado y valor a la elección y garantiza, por consiguiente, el fundamento, el remordimiento y la dicha, de la responsabilidad. La exterioridad, entonces, cuando es vista desde este vértice del espíritu, puede convertirse, y en efecto se convierte, en la posibilidad de la prueba misma de la interioridad y de la libertad, en vista de la «liberación de la libertad» como esfuerzo para salvar y salvarse. Todo en el mundo puede servir para la salvación y en todo el hombre debe buscar la salvación: todo, en efecto, puede cooperar a la salvación de aquellos que son llamados por Dios a ser santos. En esta «exterioridad reconquistada», en la relación de la creatura con el Creador, el mundo entero readquiere su primitivo sentido sacral que surge de la creación como «manifestación de Dios»: incluso un simple vaso de agua, un pan, un vestido... cualquier cosa dada al prójimo por amor de él, puesto que es la humilde consolación del espíritu al espíritu, la inagotable hospitalidad del amor. No que lo exterior sea (o se haga) lo interior, ni lo interior lo exterior: sino que es la libertad misma que se supera y se eleva en el donarse y donar, para reencontrar el Amor esencial que todo lo ha donado y pide también al hombre donarlo todo para trascenderse y vivir en Él.

El sacerdote y el diálogo con el mundo[1]

P. Dr. Cornelio Fabro

Palabras de homenaje en la ceremonia por el 60º aniversario de Sacerdocio de su Eminencia Reverentísima, el Señor Cardenal Giuseppe Pizzardo, obispo de Albano, Prefecto de la Sagrada Congregación de los seminarios y de las Universidades, el 2 de septiembre de 1963.

Eminencia Reverendísima, después de las palabras tan cordiales y elocuentes del Eminentísimo Card. Provicario, ¿qué queda para un pobre sacerdote? No obstante, tratándose del 60º aniversario de Sacerdocio, casi casi, Eminencia, me parece que la palabra, tal vez más adecuada, corresponda propiamente a un humilde sacerdote, y estoy agradecido a mi Director que, con su insistente benevolencia, haya pensado que sea un Sacerdote del Cuerpo Académico quien exprese a nuestro Padre, a nuestro Fundador, los sentimientos de esta bellísima y santa circunstancia. Para hablar del Sacerdote hay que elevarse a aquel nivel de absoluta espiritualidad, diremos de perfecta rarefacción del finito, en el que el hombre de alguna manera siente su vocación entre las cosas eternas que no pasan con el flujo del tiempo, y en este sentido me parece que celebrar el augusto aniversario de un Sacerdocio es como llevarnos a la fuente primera de la vida del alma, a sentir aquella trascendencia completa y continua que el hombre encuentra en el representante único, verdadero, aunque a veces indigno de la religión y encuentra en él como el punto de

[1] Publicada en CORNELIO FABRO, *Momenti dello Spirito II*, Assisi 1983, 35-41.

irradiación de una esperanza que no puede fracasar. Y me parece que en esta circunstancia hay tres pensamientos fundamentales, pensamientos que vienen a la mente de los Sacerdotes que aún no hemos llegado al 60° aniversario, pero que ya hemos superado el 25°; vienen a nuestra mente estos pensamientos como un refugio de aquello que la vida a veces nos hace padecer y sufrir, porque podemos ver propiamente a través de la educación, al mismo tiempo trascendente y trascendental de la Divina providencia, cuál es la verdadera misión del Sacerdote ministro de Dios.

Como primer punto me parece que el fin del Sacerdocio es un *diálogo con el mundo*, segundo punto un *diálogo con la Iglesia*, tercer punto un *diálogo o regreso a sí mismo* casi después de la aventura de la vida que cada uno emprende con todo su riesgo.

En el diálogo con el mundo, el sacerdote se encuentra frente al problema de la verdad que salva. El hombre está hecho para la verdad, se dice, pero la verdad se hace poliforme, varia, es decir, se articula según todo el complejo de las fuerzas que obran en una conciencia, en una civilización, en una cultura; la verdad se viste de todos los colores de los horizontes de esta civilización que avanza.

Nosotros, de hecho, en esta post-guerra hemos visto como esta sociedad se ha articulado y transformado, provocando un vértigo como nunca antes lo había hecho. El problema de Dios, el problema de la salvación humana y bajo ciertos aspectos la situación de este problema parece paralizante, parece de algún modo talmente inminente que el hombre no encuentra un rayo de luz para poder orientarse. Nunca como en este momento las vías del pensamiento, de la cultura, de la técnica han dado al hombre la posibilidad de expresarse, de captar las fuerzas del espíritu y del universo y de cualquier modo de estructurar el itinerario y resultado del propio destino: y sin embargo, vuestra Eminencia lo sabe por las responsabilidades que Dios y los Sumos Pontífices le

han confiado, nunca como hoy el hombre siente el peligro esencial, advierte la contingencia del propio ser, se da cuenta que hay alguna cosa que lo acecha no ya desde el exterior sino que ha llegado a lo íntimo, que ha divisado el secreto que parecía más impenetrable y le ha dado un sentido de inseguridad radical. El hombre ya no puede gloriarse, como se gloriaba durante los tiempos de nuestros estudios, de una seguridad en la vida de la cultura y en la realidad social exterior, el hombre hoy está rodeado de peligros que él ha construido con la soberbia de la propia inteligencia, aquella soberbia que en cierto momento se ha encontrado frente a la humildad; nunca en la historia de la humanidad como en este momento los hombres han comenzado a mirarse de un modo que tal vez no es todavía claramente fraterno pero que alude a un sentimiento de simpatía, de consideración, de conmiseración, de alguna cosa que podrá ciertamente transformarse, por la apertura de los corazones y de las mentes, si no en una pacificación universal, al menos en una convivencia verdaderamente humana y libre.

El diálogo del sacerdote con el mundo, decíamos, es el diálogo de la verdad que salva; hoy el mundo espera mucho del sacerdote, y vuestra Eminencia en los 60 años activos, digamos insomnes años de sacerdocio tiene un panorama que ninguno de nosotros puede todavía atribuirse. ¡Cuántos eventos, cuántos cambios históricos de gobiernos, de instituciones, de formas de cultura, de crisis incluso dentro de nuestra Italia han pasado bajo su mirada solícita, han tocado su corazón preparado, han estimulado su mente atenta!

Este coloquio con el mundo es una de las funciones constitutivas del sacerdocio; el sacerdocio ama el ocultamiento, se escabulle por las calles llevando caridad a los necesitados, se encierra en el confesionario para escuchar el tormento de los corazones, sube a las tribunas de la verdad para abrir las inteligencias a esta verdad que puede dar todavía al hombre un motivo de salvación. El sacerdote que generalmente es dejado al margen de la socie-

dad, el sacerdote que es mirado como una rara excepción, o incluso más, a veces, es compadecido y soportado, el sacerdote se presenta a la gente del mundo como algo que constituye un juicio en acto, y es un juicio dado en forma tan discreta, tan apartada y humilde que no admite reticencia. Ésta es la plena grandeza del sacerdocio, llevar la verdad de Cristo a las almas, sentir que el mundo si bien es el Cosmos en el sentido griego, como la asamblea de los seres y el desarrollarse de sus leyes y perfecciones, sin embargo también es el Cosmos del cual el Señor en el Evangelio de San Juan nos dice que Dios no ha amado el mundo. Hay también un Cosmos interior, aquel Cosmos de las almas del que habla San Agustín, es decir, aquellos que hoy son pecadores e infieles, y que mañana pueden llegar a ser ovejas de la grey de Cristo; existe este misterio de libertad y el diálogo del sacerdote con el mundo es sobre todo un diálogo de libertad; es un don de esta libertad.

Permítame, Eminencia, que haga alusión a un aspecto un poco más complejo, pero que me parece también más simple y sobre el cual todavía no se ha hecho plena luz, al menos en mi pobre inteligencia. Después de haber considerado este aspecto específico, que es el progreso cultural, existe todavía un aspecto en el diálogo del sacerdote con el mundo, con este mundo del cual vuestra Eminencia ha sido un protagonista apasionado, y es el hecho del desquiciamiento, diremos, de la ausencia activa, que la filosofía moderna ha hecho del problema de Dios, del problema del Sacro, es decir, de cualquier valor eterno al cual el hombre se debería aferrar para una esperanza de vida. La filosofía moderna ha decidido, después de estas dos últimas guerras, eliminar todo equívoco y se ha consolidado en su propósito esencial de reivindicar para el hombre el poder de decidir su destino. Si verdaderamente es el hombre, si es su conciencia, si es su pensar el que da a la realidad su fisonomía, a los principios su verdadero sentido, entonces todo lo que el hombre configura, lo configura sacándolo de la virtualidad, moviéndose de las posibilidades que

yacen en su ser y entonces, al fin, el hombre debe afirmar que todo lo que se debe obrar, lo que se debe producir en la vida pública y privada debe configurarse y adaptarse a la medida del ser humano. Esto es lo que afirman las filosofías contemporáneas, aquellas filosofías de las cuales encontramos continuos ejemplos en la prensa cotidiana, semanal o cultural, es decir, que hablar de Dios, de lo trascendente, de la inmortalidad ya no tiene sentido más allá de aquello que es el juicio histórico que los eventos mismos se encargan de dar.

Por consiguiente, todo hombre debe abandonarse a este ritmo de la historia, inerme y vencido frente a sus resultados. Parece, por consiguiente, el completo fracaso del ser humano, y estas filosofías modernas confiesan abiertamente esta solución, que el hombre en cuanto tal no puede pretender llegar a cosas universales, realizar la totalidad, ya que él es simplemente parte y momento transitorio de un tiempo que él no puede contener.

Nos parece, Eminencia, que esta especie de ateismo que se dilata en todo el mundo no es más que una llamada secreta y casi un apelo más esencial, como nunca antes ha habido, de la presencia de Dios en el mundo, porque cuando se advertirá que sólo en una familia humana los hombres se pueden entender, se percibirá que esta familia tiene que tener un padre, y el Padre nuestro es único: Dios en los Cielos.

Segundo, y breve pensamiento, Eminencia, es respecto a su apostolado verdaderamente excepcional; no he tenido la suerte de seguir a su Eminencia en su extraordinario curriculum, recuerdo que de joven estudiante escuchaba hablar de su actividad en la Secretaría de Estado; recuerdo todavía la documentación fotográfica del Concordato en el que Vuestra Eminencia aparece, y me pareció una persona tan grande, puesta tan en alto por los eventos y casi atónito pensaba en aquella que debe ser la misión de un hombre, de un sacerdote, cuando es llamado a estas res-

ponsabilidades de las cuales depende la paz, la armonía y el consuelo de un entero pueblo.

El segundo diálogo del sacerdote es con la Iglesia; ¿qué puede decir un pobre sacerdote y un más pobre profesor de filosofía de una vida como la de su Eminencia, pasada en los más altos cargos, cerca de cinco Pontífices, en colaboración activa?

¡Cuántos acontecimientos, cuántas crisis, pasaron ante la mirada de un Príncipe de la Iglesia que fue llamado a colaborar en el modo más responsable con el Vicario de Cristo!

Pienso que tal vez en el mundo entre los regocijos, las alegrías, las responsabilidades, ciertamente tendrá el premio que corresponde a un Santo Príncipe de la Iglesia de Dios. Pero aquello que hoy toca a nosotros, y queremos humildemente expresar, es el aspecto, no quiero decir paradojal, sino el aspecto de sorprendente alegría que su vida nos infunde y nos da. No creo, Eminencia, que Ud. me reprochará si digo que, aunque no siendo propiamente un estudioso de carrera, Su Eminencia ha dedicado, ha puesto a disposición de las instituciones de estudios superiores la mejor parte de su inteligencia y de su corazón.

¡Aquí las competentes «*Missionarie della Scuola*» me han hecho un elenco de las varias instituciones que Ud. ha fundado, dirigido y sostenido con su generosidad! Dos son los aspectos que merecen una reflexión en esta obra que ha permanecido tan escondida. El primero es el amor sin confines de Su Eminencia por los seminarios y los seminaristas. ¡Cuántas veces en las reuniones con su eminencia, Ud. se explayaba en las dificultades de los seminaristas italianos, me hablaba sobre la necesidad de ayudar a estos seminaristas pobres, y se percibía en las palabras de su Eminencia un afecto paternal! Ud. ha sido el «mendigo y el Padre del sacerdocio italiano». ¡Cuántas cartas, cuántas firmas, cuántas peticiones y tal vez cuántos desalientos, Eminencia, cuántos dolores... cuán parte de estas peticiones retornaban solamente con buenas palabras!

El segundo aspecto es la instrucción universitaria. También en la vida universitaria se ha llevado a cabo una transformación, la Universidad hoy no es más aquel ambiente segregado al que arribaban sólo representantes de la alta burguesía. Hoy la Universidad es abierta, esta dilatación del instituto Universitario ha traído consigo la transformación de la conciencia común, trae consigo una especie de representación de los ideales humanos, junto a una fragmentación de las zonas de cultura, y junto a un algo que, mientras dispersa esta conciencia, la llama a un ideal de síntesis, a un interrogante que la alta cultura está llamada a dar.

En este diálogo del sacerdote con la cultura, la tarea parece muy restringida, y por esto la Iglesia apela a los laicos, quiere que sean sus colaboradores, quiere que sus hijos no estén a la retaguardia de la cultura sino que aspiren con generosidad de propósito y apertura de mente a los puestos más elevados, y por esto es que la Iglesia asiste, promueve institutos universitarios, para que los católicos puedan contender, competir con honor con cualquier institución. Este ideal de alta cultura se está todavía formando. Tal vez aún no hemos logrado, todavía en Italia, esta convicción firme que sin una institución universitaria de la conciencia cristiana difícilmente podremos competir contra los errores de la política, de la economía, de la educación y de cuanto alimenta el laicismo operante en las estructuras principales de la vida nacional. Otras naciones más pequeñas han progresado más que Italia, pero por esto a su Eminencia le corresponde una alegría incomparable, la de haber gastado los años más fúlgidos de su vida, cuando el Santo Padre lo había llamado a las más altas responsabilidades, la de haber pensado sobre todo en esta institución Universitaria y la de haber invitado a las religiosas con las miles de niñas y jóvenes por ellas educadas a este Instituto, que es el nuestro, para darles junto con la plena garantía moral y la seguridad del espíritu también la completa instrucción superior. Por eso podemos decir que este diálogo del sacerdote con la cultura es un deber y es un consuelo; es un deber porque la verdad

que desde el inicio del mundo toca a cada ser, establece leyes, estremece cada corazón y guía la historia, es justo que esta verdad se afirme en las conciencias y que cada uno permita aquel consentimiento del corazón para que ésta se transforme en vida operante.

Además de este diálogo del sacerdote con la cultura, se añade –ante su honrada persona–, el que hacemos con nosotros mismos en esta circunstancia de alegría excepcional. Nosotros somos el fruto de su amor y de su sacrificio, nuestro Instituto, y me agrada considerarlo como el fruto más alto de su celo apostólico, la criatura predilecta. Quien ha podido frecuentar y gozar de la paterna benevolencia de Su Eminencia, como quien ahora le habla, cuando era su colaborador directo, conoce las preocupaciones, las ansias, los proyectos, los planes para poder sostenerlo, para poder garantizar un cuerpo docente que pueda competir con cualquier Universidad italiana, como ahora hace, y como ciertamente continuará haciéndolo. Así también puede dar testimonio de la alegría, la satisfacción, diría, casi la sonrisa que nacía de su corazón cuando escuchaba los logros de nuestras alumnas, todas sobresalientes, y que han hecho honor a nuestro Instituto. Casi se tenía la impresión que hablándole del funcionamiento del Instituto, Ud. recobrase vida, se abriera a una sonrisa completa, sin sombras, y nosotros le prometemos que esta sonrisa por cuanto depende de nosotros no podrá sino acrecentarse.

Quisiera concluir con un pensamiento humilde, como dije desde el inicio: la vida humana es un misterio para todos, y nosotros sacerdotes somos los más presentes, los más cercanos y tal vez los testigos más sufrientes de este misterio. Nosotros escuchamos los primeros gemidos, acompañamos a los hombres en las crisis y peligros de la vida, escuchamos las esperanzas y sobre todo escuchamos las desilusiones, las desesperaciones, las añoranzas, todo lo amargo que la vida reserva al hombre a través de las crisis internas y las crisis externas, a través de la traición de los amigos y a través de los asaltos de los enemigos de todas partes. Y

por diferente que pueda ser la civilización, por compleja que pueda ser la disponibilidad de los medios de la vida humana, también hay algunos dolores fundamentales que ninguna técnica y ninguna filosofía cabalística podrá nunca eliminar, y es este tormento interior, esta herida continua de las cosas finitas, esa incertidumbre de la que cada hombre es principio por sí mismo, aquella aspiración no saciada, aquella luz que surge y jamás arriba a resplandecer completamente, aquel amor que nos atrae y guía en ciertos itinerarios y después parece que desciende en el abismo como un río a través de cavernas. Esta es la misión del sacerdote, de tener encendida esta llama. Ud. Eminencia la ha tenido encendida por 60 años. El ápice de esta llama, gran parte diría, es nuestro Instituto, y por esto, Eminencia, permítanos que nuestro Instituto sea considerado como la pupila de sus ojos, incluso si, como sucede a menudo con las criaturas más queridas, ciertamente este fue su cruz.

El ansia de dar a la Escuela Católica un personal docente a la altura de los tiempos, preparado a desarrollar su misión en la armonía de la razón y de la Fe, nos encuentra aquí a todos unidos hoy festejando en esta celebración y deseamos que ésta sea un conforto para nuestro Padre y para cada uno de nosotros un recuerdo indeleble, como una semblanza interior que queda *in memoria cordis* entre las cosas más queridas.

Traducido por P. Higinio Rosolén, IVE

Fin último[1]

P. Dr. Cornelio Fabro

– Es el bien supremo al cual tiende cada naturaleza en su obrar y sobretodo la naturaleza espiritual que obra según el intelecto y la voluntad.

Sumario: I. Noción. – II. Esbozo histórico. – III. Doctrina católica.

I. Noción. – Las naturalezas irracionales presentan un desarrollo cerrado que cada individuo recorre según leyes determinadas que tienen por finalidad la conservación de la especie, por eso el fin último, en ellas, es inmanente a la misma naturaleza. Por el contrario la creatura espiritual tiene una semejanza propia con la naturaleza divina y por vía de su espiritualidad tiene la capacidad de conocer y amar a Dios mismo al cual, por ende, está «inmediatamente» ordenada: «sólo la creatura racional es capaz de Dios, pues solo ella puede conocer y amar explícitamente» (S. Tomás, *De Ver*, 22, 2 ad 5)[2]. Por eso, mientras las creaturas irracionales se mueven por una inclinación innata a las funciones de la especie (así por ejemplo, en los vivientes: el nutrirse, reproducirse, etc.), la creatura espiritual puede conocer el Bien supremo que trasciende la especie, y dispone de libertad para decidir sobre el fin último de su obrar y con eso «elige» su destino. Por tanto el hombre, en cuanto dotado de un alma inteligente y libre, alcanza (*attinge*) la dignidad de «persona», obtiene como «singular» un valor trascendente, es decir el inmediato orden a Dios que cada uno

---

1 Voz «Fin último» publicada en en *Enciclopedia Cattolica*, vol. V, col. 1381-1386.

2 «Sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicite».

puede (y debe) traducir en acto con el ejercicio de su libertad: por eso en la esfera de los seres espirituales, la consecución del fin último no está en función de la especie, ni está unívocamente determinado, sino que permanece suspendido en la ambigüedad de la decisión de la libertad de cada uno. El resultado corresponderá a la naturaleza de la elección: la felicidad para quien elige el Bien inconmutable, la infelicidad para quien elige el bien aparente y pasajero.

El fin último puede entonces ser considerado a partir de un punto de vista *objetivo* y en esto convergen todas las creaturas, en cuanto este fin último es *la gloria de Dios* que cada uno manifiesta y actúa a su modo desplegando su propia actividad. O bien el fin último puede ser considerado desde el punto de vista *subjetivo*, es decir según la operación que hace posible al agente la posesión o mejor la unión con el Bien supremo; tal fin último subjetivo evidentemente pertenece como algo propio a las naturalezas espirituales y comporta la quietud suprema de la felicidad plena y absoluta. En el campo de la teología católica se discute si el motivo esencial de la bienaventuranza subjetiva hay que ponerlo en un acto de la voluntad, como quiere el escotismo, o bien en la función aprensiva del intelecto como sostiene el tomismo. Una declaración explícita de santo Tomás permite dar el primado que él atribuye al momento aprehensivo, su significado preciso que no excluye el momento afectivo, sino que más bien lo requiere como su constitutivo y su complemento, necesario también para la felicidad. Permaneciendo fiel al principio aristotélico: ὄρεξις κινεῖ παρὰ τὸν λογισμόν (cfr. *De An.*, III, 10, 433 a 25) el santo Doctor afirma: «ya que la felicidad es el bien principalísimo del hombre, consiguientemente consiste más en aquello que es racional por esencia que en aquello que es racional por participación. De lo cual se puede concluir que la felicidad *principalmente* consiste más en la vida contemplativa que en la activa, y más en el acto de la razón o

del intelecto que en el acto del apetito regulado por la razón» (*In X Eth.*, l. I, lect. 10, ed. Pirotta, Torino 1934, n. 126)[3].

Pero es en el *Comentario al Evangelio de s. Mateo* donde s. Tomás da la fórmula completa y propia con una precisa referencia a Aristóteles: «Hay que aclarar que, según el Filósofo, para que el acto contemplativo haga al hombre feliz, se requieren dos cosas: una *substancialmente*, a saber el acto de lo más inteligible, que es Dios, y el otro *formalmente*, a saber: el amor y el deleite» (*Expositio super Ev. Matthaei*, cap. 5, lect. 10, ed. Parm., X, p. 49 b)[4]. La fórmula insólita corresponde a la de s. Agustín: «La felicidad es el gozo de la verdad» que es Dios mismo (*Conf.*, X, 22; citado en *STh* 1-2, 4, 1, sed contra).

II. Esbozo histórico. – Es claro que esta determinación del fin último subjetivo o felicidad supone la concepción de Dios, del hombre y del mundo que es propia de la filosofía cristiana y se apoya sobre la verdad; I) de la creación de la nada de todo el mundo y de los mismos seres espirituales; II) de la supervivencia o inmortalidad personal de las almas individuales. Estas dos verdades, en su exacto concepto metafísico, han estado ausentes en toda la filosofía griega y han quedado en la sombra en la filosofía moderna. Los grandes sistemas socráticos (Platón y Aristóteles) critican a fondo el hedonismo que ponía la felicidad en los bienes del cuerpo, como por ejemplo los cirenaicos: el placer pertenece cier-

---

[3] «Quia felicitas est principalissimum bonum hominis, consequens est ut magis consistat in eo quod est rationale per essentiam quam in eo quod est rationale per participationem. Ex quo potest accipi quod felicitas *principalius* consistat in vita contemplativa quam activa, et in actu rationis vel intellectus quam in actu appetitus ratione regulati».

[4] «Notandum quod secundum Philosophum, ad hoc quod actus contemplativi faciant beatum; duo requiruntur: unum *substantialiter*, scilicet quod sit actus altissimi intelligibilis, quod est Deus; aliud *formaliter* scilicet amor et delectatio».

tamente a la felicidad, pero como su complemento, como es la belleza para la juventud, y en cierto modo el placer es el máximo bien: σεμεῖον τι τοῦ εἶναί τως τὸ ἄριστον τὴν ἡνδονήν (*Eth. Nic.*, V, 13, 1153 b 26). Para el Aristóteles maduro este placer surge del vivir «según la razón» en esta tierra, a diferencia de Platón que la ponía en la contemplación de las Ideas donde el hombre llega a la isla de los bienaventurados (*Resp.*, 519 C) y se hace semejante a los dioses: πρὸς οἷσπερ θεός ὢν θεῖος ἐστιν (*Phaedr.*, 249 C). Epicuro, al decir de Clemente Alejandrino, retornó al hedonismo materialista de los cirenaicos (aun cuando sea equilibrado por la razón), pues también para él la felicidad está en vivir en los placeres de una larga vida: τὸ ἡδέως ζῆν, τέλειον δὲ ἀγαθὸν μόνον τὴν ἡδονήν (*Strom.*, II, cap. 21; ed. O. Stählin, Berlin 1939, p. 182, 6). Los estoicos sobre el tema de la felicidad no se separaron de la posición aristotélica del τὸ εὖ ζῆν y τὸ εὖ πράττειν entendido como una κατ'ἀρετὴν ἐνέργεια (*Eth. Nic.*, X, 7, 1077 a 12) a la cual Aristóteles quería que hiciesen corona los bienes del cuerpo, de la vida exterior y de la buena fortuna (*Eth. Nic.*, 1, 8, 1099 b 2 ss. y V, 13, 1153 b 18): los estoicos precisan que la felicidad está en «vivir según la razón» que se convierte después en un vivir según la naturaleza (κατὰ φύσιν) en modo de alcanzar la perfecta tranquilidad del alma (ἀταραξία). Clemente Alejandrino opondrá la impasibilidad (ἀπάθεια) del cristiano que debe buscar la «semejanza con Dios» en la «imitación de Cristo» (*Strom.*, VII, 12). Ni siquiera los neoplatónicos salen del intelectualismo: la felicidad es la vía perfecta del ser perfecto y por tanto de Dios y del sabio que es inaccesible a los dolores del cuerpo y a los golpes de la fortuna los cuales actúan en el grado más alto el τὸ εὖ ζῆν que consiste en vivir aspirando a la liberación del cuerpo (Plotino, *Enn.*, I, 4: περὶ εὐδαιμονίας, §§ 1 e 16). Por tanto, el paganismo no concibió la felicidad más que como posibilidad en esta vida de pocos espíritus privilegiados; sin embargo exige o la inmersión en los bienes de este mundo, o una actitud negativa respecto a los mismos, pero el

resultado de ambas posiciones no podía satisfacer a sus sostenedores, pues la vida del hombre no se puede encerrar dignamente en la vida del tiempo, y el recurso a la θεῖα μοῖρα, a la θεῖα τύχη... acentuaba un profundo escepticismo y disconformidad, mientras que el problema del mal permanecía sin respuesta.

En el primer racionalismo de la filosofía moderna, la felicidad está en el desarrollo completo de la razón misma que reposa así en su plena posesión. Descartes, escribiendo a la princesa Isabel, se retrae al ideal de la ética estoica expuesto por Seneca en el *De vita beata*: «Vivere beate nihil aliud est quam animo perfecto et tranquillo frui» (ed. Adam-Tannery, Paris 1901, *Correspondance*, IV, p. 263 s.). Esta concepción de la inmanencia ontológica del fin último comporta que el hombre encuentra su felicidad en una cierta disposición conclusiva o perfección (ἕξις la llamaban los griegos) de su ser que no re-envía a otro fin que no sea la armonía o plenitud de vida que es por sí y por sí se despliega. La fórmula en la última *Ethica* de Espinoza (parte 5ª,.prop. 43): «Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus; sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus» (2ª ed. G. Gentile, Bari 1933, p. 286). Tal «vera animi acquiescentia» tiene su origen en el «cognitio intuitiva Dei» (parte 4ª, cap. 4, p. 244) y tiene su realización en el «amor Dei intellectualis» (parte 5ª, prop. 33 scholium, p. 278). Kant, aun manteniendo firme que la virtud es el bien supremo, observa que no es todavía el bien entero y perfecto pues para tener esto se requiere la felicidad: es necesario por tanto elevarse por encima del criterio sea epicúreo sea estoico. Esta unión necesaria entre virtud y felicidad en la cual consiste el sumo bien práctico no puede ser analítica sino solo sintética y esto lleva a Kant a dar el primado a la razón práctica sobre la especulativa, la cual se actúa a condición que sea asegurada la completa conformidad entre virtud y felicidad o bien entre santidad y la posesión del sumo Bien. La actuación de esta «santidad», que es un deber infinito, exige el «postulado» de la in-

mortalidad del alma y el de la existencia de Dios; así, con el primado de la razón práctica, parece re-establecerse un equilibrio entre la inmanencia y trascendencia (cf. *Kritik d. prakt. Vernunft*, parte 1ª, 1. 2, can. 2 § 1 sgg.). En el Idealismo trascendental, Schelling y Hegel retoman la posición de Espinoza; Fichte más fiel a Kant, ve el fin último del hombre en la «participación» a la felicidad de Dios, propia para cada uno, según el ejercicio de la libertad personal (cf. *Anweisung zum seligen Leben* del 1806; ed. F. Medicus, V, Lipsig 1923, p. 530 ss.).

En el pesimismo de Schopenhauer el impulso hacia el placer y la felicidad revelan una deficiencia y es fuente de dolor: por eso se comprende y se suprime con la anulación del deseo y si «el placer es negatividad», y el dolor la positividad de la existencia, por tanto el fin último del tender humano no es otra cosa que la nada (cf.: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1. IV, § 58 in *W. W.*, ed. Bergmann, I, Lipsig s. d., p. 413 ss.).

En las filosofías más recientes y contemporáneas, el problema del fin último ha quedado absorbido por el del «valor» y de la «existencia», y su resultado depende de la orientación metafísica de las respectivas soluciones: las teorías «formales» noe-kantianas del valor ponen el fin último en el perfeccionamiento de la cultura, del arte, de la moral natural, etc. (W. Windelband, H. Rickert, N. Hartmann); en vez el existencialismo o bien no admite un fin último en sentido positivo en cuanto el hombre está «arrojado en el mundo» y es presa de la finitud (M. Heidegger, J.-P. Sartre) o bien pone la felicidad del hombre en la «fidelidad» al Trascedente (F. Ebner; M. Buber, G. Marcel). En el titanismo ateo de Nietzsche el fin supremo de la humanidad es la formación del «super-hombre» y servirse de ello como instrumento para la actuación de sus planes de grandeza política (cf.: *Also sprach Zarathustra*, ed. minor, *Vorrede*). El ateísmo marxista proclama como fin último de la sociedad la desaparición de las clases sociales (*Klassenkampf*) para tener la ecua distribución de los bienes materiales que aseguren a todos el poder gozar de la vida terrena.

III. Doctrina católica. – La doctrina católica presenta el fin último del hombre sobre el doble plano de la naturaleza y de la gracia. El hombre consta no sólo de un cuerpo sino también de un alma espiritual que lo debe dominar: así la felicidad suprema del hombre pertenece al alma y consiste en el conocimiento y el amor más alto que el hombre puede obtener con sus fuerzas espirituales. Esta aspiración a la «conformidad» o semejanza con Dios fue concebida en la antigüedad como una ομοιωσις θεω κατα δυνατον (Platone, *Theaet.*, 176 B), que consiste en la práctica de la justicia y de las otras virtudes morales. Solo que los hombres, presionados por las necesidades de la vida, angustiados por los límites de la propia inteligencia y de las pasiones, que se volvieron más insolentes después de la caída original, no podrían alcanzar por sí mismos el fin último ni siquiera en la forma de un conocimiento abstracto suficiente de Dios y de una práctica fundamental de la virtud. Aquí incluso los espíritus mejores, como observa santo Tomás, no llegaron sino «con gran esfuerzo... después de mucho tiempo... y en todo esto con mucha mezcla de errores» por lo cual «saludablemente la divina clemencia proveyó para que aquello que la razón puede investigar, preceptuó que se admitiera por la fe, para que así todos, en modo fácil, sin dudas, y sin error puedan ser partícipes del conocimiento divino» (*1CG* 4). A la elevación del conocimiento con la Revelación y la fe corresponde, para la voluntad, la ayuda y la moción de la gracia. Con esta elevación al orden sobrenatural se ofrece al hombre para su fin último y eterna felicidad, la participación a la vida íntima de Dios en la luz de la gloria según la declaración del concilio Vaticano I: «Dios por su infinita bondad ordenó al hombre al fin sobrenatural, a participar de los bienes divinos, que superan totalmente la inteligencia de la mente humana» (Dz 1786). El dogma de la resurrección final de los cuerpos da el último complemento de la divina Providencia a la perfecta felicidad del hombre en la vida eterna.

Es necesario reconocer un profundo misterio de la «situación natural» del hombre que es atraído por el Bien infinito pero que,

con las solas fuerzas naturales de su espíritu no puede ni conocer, ni amar ni gozar en sentido auténtico y propio; esto es así ya sea por la desproporción metafísica entre la naturaleza que permanece siempre finita, sea por la debilidad inexplicable pero real que impide a la inteligencia el descubrimiento claro de lo verdadero y a la voluntad la aspiración sincera al bien. Así la humanidad, aún en sus más altos pensadores, no ha llegado a clarificar en modo definitivo el problema del destino último y de la inmortalidad personal y ha tenido que detenerse en soluciones precarias y discordantes; de aquí la inquietud e insatisfacción que han experimentado en todo tiempo la búsqueda filosófica pura y la causa de la multiplicidad e inestabilidad de sus intentos. Lo reconocía expresamente s. Tomás respecto a Aristóteles y a todo el pensamiento clásico: «porque Aristóteles vio (*Eth. Nic.*, X, 10, 1179 a 33 ss.) que no existe otro conocimiento en esta vida que por medio de las ciencias especulativas, sostuvo que el hombre no puede conseguir la felicidad perfecta, sino en cierto modo. Con lo cual aparece suficientemente cuanta angustia padecían por eso tan grandes genios, angustias de las cuales somos librados, si sostenemos (según la fe) que el hombre puede llegar a la verdadera felicidad después de esta vida, siendo el alma del hombre inmortal» (*3CG* 38). Por tanto, la filosofía moderna que abandona al hombre a la suerte del individuo limitándose a la Razón universal, no sólo altera la promesa divina del cristianismo, sino que traiciona la aspiración más profunda del pensamiento clásico de una justicia y felicidad perfectas. Así la «angustia» de los filósofos antiguos que no pudieron tener la fe, se convierte en la «desesperación» de los filósofos modernos que rechazan la fe.

Bibliografía: H. Bonitz, *Index Aristot.*, Berlin 1870, p. 292, b 34-293 a 200; A. Taubert, *Der Pessimismus und Seine Gegner*, Berlin 1873, especialmente, p. 63 s.; Fr. Paulsen, *System der Ethih*, 7ª ed., Estutgard- Berlin 1906, especialmente I, p. 34 s.; Fr. Wagner, *Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik*, Münster en West. 1928; P.

Friedländer, *Platon*, I, Berlin-Lipsig 1928, cap. 3: *Arrheton*, p. 81; R. Eisler, *Glückseligkeit*, en *Wörterb. d. philos. Begriffe*, I, 4ª ed., Berlin 1929, pp. 574-79; R. Garrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité*, Paris 1932; I. B. Schuster, *De Eudaimonia sive de beatitudine. Textus...*, Roma 1933; E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 voll., Florencia 1936 (para la doctrina de Aristóteles sobre la felicidad, especialmente II, p. 12 ss). Tratado completo desde el punto di vista teológico: Th. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, 2 voll., Düsseldorf 1938; G. Mancini, *L'etica stoica da Zenone a Crisippo*, Padua 1940; I. M. Ramirez, *De hominis beatitudine*, 3 voll., Salamanca-Madrid 1942-47; W. Chase Greene, *Moira: Fate, good and evil in greek thought*, Cambridge Mass. 1944; *Epicuri Ethica*, ed. C. Diano, Florencia 1946; Th. Rüther, *Die sittliche Forderung der Apatheia in der beiden ersten christl. Yahrh. und bei Klemens von Alexandrien*, Friburg en Br. 1946 (cf. especialmente p. 66 ss.).

Valor (filosofía de los valores)

P. Dr. Cornelio Fabro

Nota del editor: un realista delante de una manzana dice que es una sustancia de cualidad roja. Lo mismo hace un kantiano. La diferencia está en que para el realista la cosa en sí es esa sustancia con esa cualidad, mientras que para el kantiano la «cosa en sí» permanece desconocida, y «sustancia» y «cualidad» son «categorías» que están dentro del sujeto (por tanto inmanentes) y que le permiten al mismo calificar, es más, constituir el objeto de conocimiento. El objeto de conocimiento se constituye cuando a la experiencia se le aplican las categorías; pero el objeto no es la cosa en sí, la cual permanece absolutamente desconocida.

Siendo las categorías inmanentes, son igualmente objetivas, pues se aplican según reglas universales (no según el parecer personal de cada uno). Estando ante la misma experiencia todo el mundo va a ver la misma sustancia roja, pues todos tenemos la misma naturaleza humana y por ende las mismas categorías y las mismas leyes con las cuales las categorías se aplican a la experiencia. Se trata el conocimiento kantiano de un conocimiento inmanente (el sujeto en realidad no sale de sí) pero objetivo.

En el ámbito del neo-kantianismo surge, como explica Fabro, la «filosofía de los valores». Los «valores» son también para los modernos inmanentes y objetivos.

¿Puede un realista filosofar sobre los «valores»? Sólo en la medida que se le quite a los valores la naturaleza de inmanentes o a-priori y se los juzgue según sirvan para unir al hombre con Dios.

Presentamos a continuación la voz «filosofía de los valores» escrita por Cornelio Fabro y publicada en Dizionario Enciclopedico di Spiritualità, *Roma 1990, 3 ed., vol. III, pp. 1961-1965.*

* * *

DIÁLOGO 69

1. NOCIÓN

El concepto de valor se refiere sobretodo en el lenguaje corriente al precio de las mercaderías y de los objetos de consumo, y sólo en un segundo momento se amplía al campo del espíritu. En la vida espiritual, el valor se refiere al grado de perfección de los actos humanos y de sus producciones ya sea en la esfera intelectual, artística, científica, ya sea sobretodo en la esfera moral de la ética, de la política, de la religión... En filosofía el término valor asume un significado propio constitutivo, comenzando con H. Lotze y gracias a la terminología de la «inversión de todos los valores» («*Umwertung aller Werte*») con la cual Nietzsche anunciaba la teoría propia del super-hombre: la filosofía de los valores puede indicarse como la derivación característica de las varias escuelas neo-kantianas de la segunda mitad del Ochocientos hasta la primera guerra mundial.

Por tanto se distinguen valores inferiores o sensibles («*sinnliche Werte*») y los valores superiores o espirituales («*geistige Werte*») que con frecuencia están en contraste. En correspondencia con los diversos niveles de la vida espiritual se pueden distinguir en esta esfera, en la clasificación dada por Hessen, cuatro clases de valores: valores lógicos o de la verdad, los valores éticos o del bien moral, los valores estéticos o de la belleza y los valores religiosos o de la realidad de lo «sagrado» («*des Heilige*», en el sentido usado por R. Otto). El núcleo de esta que podemos llamar la «perspectiva axiológica» de la realidad humana ya se lo puede encontrar en las tres Críticas de Kant (con el agregado de «*Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft*») o sea los *a priori* de la praxis, a la cual los principales autores de la filosofía de los valores se remontan expresamente. Con ella se quiere reivindicar la originalidad de la vida, de la conciencia humana sobre el mundo físico: pues la esencia de la naturaleza humana, por la cual se distingue de todas las esencias naturales, es la espiritualidad («*Geistigkeit*»), el hombre actúa su destino esencial y, por ende, realiza el sentido de su vida, solo cuando actúa los valores espirituales. En este sentido, en la acentua-

ción de los valores del espíritu, la filosofía de los valores ha sido llamada también filosofía de la vida («*Philosophie des Lebens*»). De este modo el formal «tú debes» («*du sollst*») de la ética kantiana, se expresa con el imperativo categórico: «sé un hombre de valor» («*Werde ein wertvoller Mensch!*»), ¡busca actuar la verdad, el bien, lo bello y lo sagrado en tu personalidad! ¡Sé un realizador de valores, un aportador de valores, un hombre de valores!

El nuevo concepto de valor no coincide de hecho con el del bien de la metafísica clásica, en cuanto este expresa la perfección del ser y por tanto se conecta con el ser que lo contiene y con el Absoluto que lo fundamenta (como el Ser separado del mundo, en la filosofía clásica: Platón, Aristóteles..., como el Ser creador del mundo y por tanto presente en él, en la filosofía cristiana: cfr. *S. Th.*, I, 7, 1-4; qq. 104 y 105; Q. *De Veritate*, XX, aa. 1-6).

En vez, en la filosofía moderna, el valor está estrechamente relacionado con los *a priori* de la conciencia, o sea el trascendental, y por ende tiene por base la espontaneidad de la subjetividad humana o bien la libertad como esencia de esta misma subjetividad. Sin embargo en la filosofía de los valores la realidad de los valores se pone «en sí» como objetiva, en cuanto impone al hombre exigencias precisas, las cuales se conocen en su universalidad y no como algo puramente subjetivo que depende del arbitrio y de la veleidad o de los deseos del sujeto. Cuando por ejemplo soy cautivado por la belleza de un paisaje o me engolfo en la contemplación de una obra de arte o admiro la acción de un héroe o de un santo... tengo la impresión evidente de un valor trans-subjetivo del cual mi conciencia es como capturada o subyugada. De aquí precisamente el carácter «objetivo» y «absoluto» que dichas filosofías atribuyen al valor, aun cuando están inspiradas en el principio de inmanencia.

Por tanto esta objetividad del valor es objeto de experiencia directa («*Werterlebnis*»), y lo prueba el hecho que cuando nuestro querer sub-

jetivo y valorar subjetivo se aleja de los valores y de las normas objetivas, experimentamos el «remordimiento» de haberlos transgredido; por eso reconocemos un reino de normas y valores objetivamente válidos, más allá de nuestra apreciación subjetiva individual. Pero el valor se impone también por sí mismo, es decir que le compete una estructura objetiva como valor en sí mismo («*Wert selber*»): en efecto antes y frente al valor que se realiza, es necesario distinguir el valor como tal, la esencia del valor, y la idea del valor; aquello es el concreto particular, éste, el abstracto universal, así aquello debe subordinarse a éste como el individuo a su especie. Así por ejemplo la justicia («*Gerechtigkeit*») es el género del cual se toman los actos individuales de justicia. Por tanto es del todo característica la objetividad de los valores y se aclara cuando es paragonada con la de los otros objetos ideales más conocidos, como por ejemplo los objetos matemáticos (¡la idea de triángulo, la idea de círculo!); el matemático que se aplica a estos objetos está ligado a la estructura objetiva de los mismos como cualquier cultor de las ciencias exactas y naturales; la objetividad tiene aquí un carácter rígido y el matemático no puede alejarse de él a su gusto. Incluso el teórico de los valores, que quiere analizar un determinado valor está ligado a la estructura objetiva del valor mismo; sólo así el objeto posee valor de verdad («*Wahreitswert*»).

2. División

El concepto de valor está sujeto a las variaciones que se conectan con la diversidad de escuelas de las varias filosofías del valor, o sea del modo de fundamentar su apriorismo (objetividad) y la consistencia del valor mismo. Las principales corrientes de la moderna filosofía de los valores son las siguientes: neo-kantiana (Windelband, Rickert, Bauch, Cohn, Mehlis), fenomenológica (Brentano, Husserl, Scheler, N. Hartmann), personalísmo (W. Stern) puramente científico (Heyde) y alguna otra corriente menor.

En la escuela neo-kantiana el valor reenvía, como a su fundamento, a la cosa en sí misma («*Ding an sich*»): así como existe una cosa en sí,

así también un valor en sí («*Wert an sich*»), que se libra de la relatividad y de la contingencia empírica; así se puede hablar de una «conciencia normativa» y del valor en general como de un «postulado» -de aquí la separación profunda entre el mundo de las cosas («*Wert der Dinge*») y el mundo de los valores («*Wert der Werte*») según Windelband (*Einleitung in die Philosophie*, § 13, II, Aufl., Tübingen 1920, 246 ss.).

Según la escuela fenomenológica la aprensión del valor está ligada a la doctrina fundamental de la intuición de las esencias («*Wesensschaum*»), que se funda sobre todo en la interpretación positiva de la esfera emocional; en contra de Kant que relegaba la realidad de los sentimientos (sentir, amar, odiar...) a la esfera empírica, y quedaban fuera de la moralidad. Por el contrario, es necesario proclamar -según M. Scheler- el apriorismo de la esfera emocional, en ella los actos de sentir («*Fühlen*»), amar («*Lieben*»), odiar («*Hassen*»)... poseen un contenido propio, *a priori*, el cual es independiente de la experiencia inductiva, como los son las leyes del pensamiento puro -hay aquí realmente una «intuición esencial» de los actos y de sus materias (contenido) de su fundamento y de su conexión que fundamenta y garantiza su evidencia-. El uso restringido que hace Kant del *a priori* depende del empirismo sensista que había tomado de Hume y también del puritanismo protestante, que le impidieron ver más a fondo en el comportamiento interior de la vida del espíritu.

En la concepción personalista, el hombre no es un simple observador, ni un puro realizador, sino un sujeto que como «persona» es el núcleo responsable y el fin del propio obrar («*Zielpunkt des Wirkens und Schaffens*»); el hombre se encuentra en el mundo, no para aceptarlo pasivamente, sino para preguntarse cuál es su misión, qué camino debe seguir y qué cosa puede esperar como destino propio. En este sentido, según W. Stern, toda concepción de la vida («*Lebensanschauung*») es egocéntrica incluso en los aspectos más altruistas, como cuando organiza su relación con el mundo, con un otro yo, con Dios...

La segunda nota de toda concepción de la vida es su carácter práctico, es decir en función de las exigencias vitales para una estructuración de la vida («*Lebensgestaltung*») a la cual puede pertenecer, como componente de un orden superior, incluida la inclinación a filosofar. También para Stern el conocimiento de los valores es inmediato («*unmittelbare Eingriff*»), y el mundo de los valores y el mundo de las ciencias constituyen dos esferas absolutamente distintas y distantes; en esta concepción el principio moderno se invierte: ya no es el *cogito ergo sum*, sino «yo formulo un juicio de valor, por ende yo soy» («*Ich werte, also bin ich*»). La auto-conciencia del yo no reposa sobre el pensamiento, sino en la capacidad y en el impulso a actuar los valores y su significado o lugar en el mundo, depende no de su situación objetiva en el mundo, sino de la jerarquía de valores (lo verdadero, lo bueno, lo hermoso, lo sagrado) que la persona alcanza a realizar.

En Francia una amplia investigación sobre el valor se debe al ontólogo actualista L. Lavelle, según el cual la originalidad del valor aparece con mayor fuerza en el contraste entre posible y real; así como lo posible se opone a lo real y lo cuestiona con actos que sólo el espíritu es capaz de llevar a cabo, así el valor es -en el posible mismo- esta exigencia de realización que obliga, encarnándose, a dar de sí mismo un testimonio y una prueba. Por eso, en un cierto sentido, el valor consiste en la exigencia de este pasaje del no ser al ser; es algo que vale la pena («*vaut la peine*») que se haga, donde el término «pena» señala -siguiendo a Pascal, Maine de Biran, y el mismo Bergson- que no podemos actuar un valor sin un esfuerzo, es decir una victoria sobre nuestros instintos. En la tensión que de este modo se establece entre el acto y la posibilidad, Lavelle se había declarado dispuesto a tener en cuenta las instancias existenciales (*Traité des valeurs*, t. I, 149 s.): pero en esta concepción cada jerarquía de valores no se comprende sin su referencia a Dios, valor absoluto, del cual, por «participación», deriva todo otro valor. Todavía más orientado hacia el valor es el moralismo de R. Le Senne, según el cual, el valor se fundamenta en el Absoluto y presupone una relación con el Absoluto... -de otro modo el valor

quedaría herido por una contingencia radical y ya no sería más un valor. Por tanto las características fundamentales del valor son: 1) el valor es aquello que es digno de ser buscado; 2) la unidad y la infinitud del valor deben manifestarse en nuestra experiencia; 3) en cuanto el valor absoluto debe poseer eminentemente la personalidad, que nosotros reconocemos como el valor más alto y el corazón del espíritu, el valor absoluto debe ser llamado «Dios». De acuerdo con Lavelle, Le Senne afirma que nosotros conocemos tal valor absoluto solamente mediante las participaciones y es mediante tales participaciones que tenemos acceso a la dignidad de la personalidad (*Traité de morale générale*, III ed., p. 692 s.). Sobre la fundamentación inmanente del valor ha insistido R. Polin, según el cual es necesario hablar de «creación de valores» en cuanto tienen por fundamento la libertad o bien se realizan mediante una decisión del sujeto que expresa y realiza en ellos la libertad que lo define; no se puede fundamentar que fundándose sobre todo en sí mismo, es decir aceptando dar un valor a la propia libertad, de tal modo que el reconocimiento del valor de la libertad de verdad es el fundamento para reconocer los otros valores fuera de sí. Por eso Polin llama a la libertad la «trascendencia en acto», que es capaz de ir más allá de sí, de superarse, y haciéndose distinta de sí, se convierte en obligación por sí misma; y por tanto un retorno a Kant (cfr. *La création des valeurs*, 19, 14, 8 ss.).

La filosofía del valor ha tenido un notable desarrollo también en la cultura anglo-sajona, según una línea de pluralismo axiológico, es decir acogiendo -por impulso sobre todo del pragmatismo -como fundamento del valor, el estímulo del interés y por tanto las múltiples fuentes de las cuales puede surgir en la acción (ciencia, consciencia, arte, industria, estado, iglesia; cfr. R. B. Perry, *General Theory of Value*, 693 ss.).

Se puede convenir que la filosofía de los valores expresa la corriente más vigorosa del neo-kantismo, como lucha contra el materialismo positivista y la metafísica idealista hasta el umbral de la segunda guerra

mundial, cuando corrientes caracterizadas con mayor coherencia y vigor teorético como el existencialismo, el marxismo, el empirismo lógico... se mostraron más aptas para expresar el empuje auténtico del principio moderno de inmanencia, quitando la distinción entre acto y valor.

3. VALOR Y ESPIRITUALIDAD

La filosofía de los valores en su perfil histórico es una reacción o un tentativo, dentro de la filosofía moderna, de frenar su carrera hacia el objetivismo mundano y el historicismo amoral hacia el cual la cadencia atea del principio de inmanencia estaba conduciendo a la cultura. El desarrollo de la filosofía post-bélica ha mostrado que el tentativo ha sido vano: el «retorno a Kant» de la filosofía de los valores no podía sanar el error subjetivista que está como fundamento del imperativo categórico del «*Sollen*», no menos que el de «*Ich denke überhaupt*». Por eso no sorprende que precisamente dentro del kantismo se hayan levantado críticas radicales a la filosofía de los valores con acusación explícita de subjetivismo psicológico, de relativismo y de escepticismo de los valores (cfr. Jo. Hessen, *Die Werte der Heiligen*, 25 ss.).

Por ende, una auténtica filosofía de los valores no puede coincidir del todo con la fundamentación del ser y ni siquiera prescindir de tal fundamentación: el valor es la realización del ser y su perfección, y el valor moral es la realización del agente libre que se actúa en conformidad con el fin último. Por tanto, en la esfera humana, a diferencia del orden y del devenir natural, existe una posibilidad de ser que depende de la libertad como tal, cuyo ser y no-ser procede de la elección y de la decisión del hombre: por tanto el hombre con la propia decisión se configura a sí mismo en el bien elegido y a su vez se hace partícipe de la bondad del fin al cual tiende. De allí que el fundamento metafísico del valor es la bondad del fin último en su trascendencia, el cual es Dios mismo y no una idea platónica; el fundamento existencial es la libertad del hombre en su actuarse, gracias a la cual, algo que podría no suceder sin embargo sucede, o bien algo que podría suceder

no sucede: el destino del hombre no depende solo de algo que viene de afuera (como el destino de los antiguos) ni siquiera únicamente del hombre (como la inmanencia de los modernos), sino que viene totalmente de Dios y del hombre, en planos diversos como son la causa primera y las causas segundas o de las causas libres finitas. El fundamento metafísico trascendente garantiza así el valor objetivo en sí y por tanto la exigencia de un «juicio» de la historia que provenga desde afuera (o de otro, si gusta decirlo así) de la historia misma; el juicio de la historia no puede identificarse con el curso de la historia, como pretende Hegel con su «*Weltgeschichte ist Weltgericht*» (cfr. *Philosophie des Rechts*, § 340, Hamburg 1955, 288), sino que juntos -en contra de cualquier predestinacionismo necesitante- el valor en acto surge de la decisión libre del singular; o sea de la cualidad del acto y de la decisión simultáneamente. De aquí el sentido profundo del precepto evangélico: «*no queráis juzgar...*» (*Mt* 7, 1) y del acto positivo: «*todo lo que queráis que los otros hagan por vosotros, hacedlo vosotros a ellos*» (*Mt* 7, 12 y *Lc* 6, 31) que hoy es proclamado por las modernas «filosofías del diálogo» (cfr. G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, Milano 1962, 51 y 174). Esto no implica que la sociedad y la autoridad no puedan juzgar al singular, sino que exige que cualquier juicio no traicione la propia esfera y respete el orden de la trascendencia. En este orden el valor se articula como la aspiración al Bien supremo en el ámbito natural (cfr. *S. Th.* I-II, 1, 1-8), y como la consecución de la «comunión con Dios» o la «vida eterna» en el orden sobrenatural, el cual constituye la «situación existencial» efectiva del hombre histórico. En el primer ámbito, los valores supremos son los religiosos: la elevación del hombre del mundo sensible en virtud de su libertad y de la relación del hombre con Dios como primer principio del orden natural; en el segundo orden, los valores surgen sobre todo de la purificación del hombre del pecado y del progreso de la unión con Dios mediante la vida de gracia y de la redención de Cristo. El orden de los valores sobrenaturales tiene por tanto su fundamento en la encarnación del Verbo y por tanto en la mediación de Cristo como salvador y modelo del hombre: es el ideal cristiano de la *Imitación de Cristo*, de la teología mística cristológica de Taulero, como de san Juan de la Cruz y de san Pablo de la Cruz y de

cualquier auténtica espiritualidad cristiana. Pero en esta segunda esfera del valor, la acción del hombre no es propiamente determinante, sino debe hacerse cada vez más dócil a las mociones interiores de la gracia para reprimir en sí los movimientos desordenados de la naturaleza y desconfiar de los mismos juicios de la razón, para abandonarse completamente a los secretos impulsos del Espíritu Santo. Se quiere decir que en cualquier etapa de actuación de la libertad, corresponden valores propios mediante los cuales el hombre aferra al mismo tiempo las dimensiones de su propia indigencia y aspira a realizar, con la invocación de la ayuda divina y de la gracia proporcionada, la unión y la comunión de vida con Dios que es el valor beatificante supremo.

Bibliografía. -R. Le Senne, *Obstacle et valeur*, Paris 1934 (vers. it. Brescia 1951); C. Rosso, *Figure e dottrine della filosofia dei valori*, Torino 1949; A. Guzzo, *La moralità*, Torino 1950; L. Lavelle, *Traité des valeurs*, Paris 1951-1955; AA. VV., *Il problema del valore*, Brescia 1957; L. Malevez, *Trascendance de Dieu et création des valeurs*, Paris 1958; R. Lazzarini, *Valore e religione nell'orizzonte esistenziale*, Padova 1965.

Traducido por: p. Dr. Marcelo Lattanzio, IVE

Libertad[1]

P. Dr. Cornelio Fabro

-En general «libertad» consiste en la independencia que el hombre reivindica para sus acciones, ya sea respecto a las fuerzas de la naturaleza (libertad racional en sentido amplio), sea respecto a la sociedad (libertad social y política), sea respecto a Dios (libertad teológica o religiosa). En este sentido el problema de la libertad expresa el núcleo más original de la conciencia humana y la razón más íntima de su desarrollo espiritual y, como tal, no ha sido negada más que por el materialismo atomista e iluminista y por el positivismo científico, que no admiten una superioridad ontológica del hombre sobre la naturaleza, con lo cual estas doctrinas, tales como el materialismo dialéctico marxista, deben renunciar a la filosofía misma que queda absorbida en las «ciencias de la naturaleza» (Engels). Por tanto, la libertad es a un tiempo reveladora y constitutiva de la esencia de la filosofía y, juntamente, forma su finalidad más ardua en cuanto la libertad pone y supone la triple orientación de la conciencia humana sobre el ser del mundo, del hombre en sí mismo y del hombre respecto a Dios, y, finalmente, en cuanto supone una proyección o decisión definitiva del ser del hombre respecto a su destino.

La convicción de la existencia de la libertad es «atestiguada» por el desarrollo de las instituciones y de la civilización humana en las cuales el hombre ha plasmado su vida; por la existencia de leyes sociales, que suponen la «responsabilidad individual» con la posibilidad de actuarla frente a lo que se presenta como un «deber»; por la conciencia misma de la libertad personal que cada uno posee en la reflexión sobre sus

---

[1] Publicado en *Enciclopedia Cattolica*, vol. VII, coll. 1283-1287

propios actos. La libertad que de este modo es atestiguada es la «libertad fenomenológica» y constituye el punto de partida de la fundamentación teorética: esta debe tener en cuenta, en su proceder, tanto el «sujeto» de la libertad que es el hombre y más particularmente la voluntad, cuanto el «objeto» de la misma voluntad. Esta situación metafísica de la libertad se puede señalar en la elaboración tomista según una «doble dialéctica»; ante todo en la tensión sujeto-objeto en general de la libertad misma, y luego en la tensión por parte del sujeto, causa segunda, respecto al primer principio (voluntad humana-Dios); dentro del sujeto mismo la dialéctica entre intelecto y voluntad; y en la tensión dentro del ámbito del objeto mismo (Bien infinito-bienes particulares). Sólo con el cristianismo se ha clarificado en modo definitivo la trascendencia de Dios, la personalidad de cada hombre singular y la necesidad de la salvación y redención individual para corresponder a la Gracia divina, así el problema de la libertad ha podido ser delineado en todos sus momentos. La concepción tomista logra la unidad los elementos dispersos en el pensamiento griego y en los tentativos de la edad patrística y de la primera escolástica. La situación metafísica de la libertad en la doctrina más madura de santo Tomás se puede reducir a los siguientes puntos:

a) Relación entre intelecto y voluntad. -La voluntad es el apetito o inclinación racional; supone por tanto el acto del intelecto que presenta el objeto. De allí que se deba decir que «en cuanto a la determinación (o especificación) el acto que proviene de parte del objeto, el intelecto mueve la voluntad, en cuanto le presenta su objeto» («quantum ad determinationem (seu specificationem) actus qui est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum» (*STh*, 1-2, q. 9, a. 1). Aristóteles había precisado este fundamento del intelectualismo práctico al escribir: ἔ ν τε λογιστικῷ γὰ ρ ἡ βούλησις γίνεται (*De anima*, III, 9, 432 b 5). Pero la voluntad es la facultad realizadora del hombre entero en cuanto tiene por objeto el «fin» (el bien y la felicidad) que es el primer principio de todo obrar; por tanto la voluntad a su vez mueve al mismo intelecto «la voluntad mueve al

intelecto en cuanto al ejercicio del acto, porque incluso la misma verdad, que es la perfección del intelecto, está contenida dentro del bien universal como un cierto bien particular» («Voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus, quia et ipsum verum quod est perfectio intellectus continetur sub universali bono ut quoddam bonum particulare» (*STh*, 1-2, q. 9, a. 1 ad 3). Por tanto existe una trascendencia dinámica de la voluntad sobre el intelecto que rompe el círculo de la inmanencia intelectualista de la βούλησις [querer, deseo racional] «todo acto de la voluntad procede de algún acto del intelecto, sin embargo algún acto de la voluntad es anterior a algún acto del intelecto; pues la voluntad tiende al acto final del intelecto que es la bienaventuranza» («Omnis actus voluntatis procedit ab aliquo actu intellectus: aliquis tamen actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus; voluntas enim tendit in finalem actum intellectus qui est beatitudo» *STh*, 1-2, q. 4, a. 4 ad 2).

b) Relación entre la voluntad y su objeto. –En cuanto al entrar en acción y mover las otras potencias (incluido el intelecto), la voluntad siempre es libre, incluso cuando se trata de Dios o de la felicidad misma: «en cuanto al ejercicio del acto la voluntad no es movida con necesidad por ningún objeto» («Quantum ad exercitium actus voluntas a nullo obiecto de necessitate movetur» *STh*, 1-2, q. 10, a. 2). Pero una vez que el objeto ha sido presentado y cualificado, la voluntad es libre solo respecto a los bienes particulares, ya no respecto al bien universal, la felicidad (bienaventuranza), que es el fin último y especificativo de la voluntad misma (la voluntad como «naturaleza»). El hombre puede no pensar directamente en la felicidad, pero si piensa debe necesariamente amarla: «el fin último mueve por necesidad a la voluntad pues es el bien perfecto» («Finis ultimus ex necessitate movet voluntatem quia est bonum perfectum» (*STh*, 1-2, q. 10, a. 2). En cambio cualquier otro bien no necesariamente conectado con la felicidad, poniéndose como un bien parcial y relativo, no es querido necesariamente (cfr. *STh*, 1-2, q. 10, a. 2). Es verdad que la voluntad seguirá siempre

e infaliblemente (y necesariamente, dicen los tomistas) el último juicio práctico (*práctico-práctico*) del intelecto, pero que tal o cual otro juicio sea el último, esto es obra exclusiva de la voluntad misma.

c) Relaciones entre la voluntad y Dios. -La voluntad en su orden, como facultad que tiene por objeto el fin y la felicidad y que mueve todas las otras potencias y al mismo intelecto, se mueve a sí misma: «porque la voluntad es dueña de su acto y en ella está el querer y no querer, lo cual no se daría si no tuviese en su poder el moverse a sí misma a querer» («Quia voluntas domina est sui actus et in ipsa est velle et non velle; quod non esset si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum» (*STh*, 1-2, q. 9, a. 3, sed contra). La voluntad, como principio finito que pasa de la potencia al acto, debe ante todo actuarse en la tendencia al fin para poder elegir por sí misma los medios; pero no puede actuarse por sí misma, siendo en el primer momento como creatura, en potencia al fin mismo; por eso es necesario decir que en el primer acto la voluntad es movida hacia el fin por Dios mismo: «de allí que es necesario sostener que en el primer movimiento de la voluntad, la voluntad procede por instinto de un moviente superior como concluyó Aristóteles» («Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius superioris moventis ut Aristoteles concludit» (*STh*, 1-2, q. 9, a. 9; cf. Aristotele, *Eth. Eud.*, VII, 14, 1248 a 24 ss.: δῆλον δὲ ὥσπερ ἐ ν τῷ ὅ λῳ θέος καὶ πᾶ ν ἐ κείνῳ, κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐ ν ἡ μῖ ν θεῖ ον). En el siguiente ejercicio de su libertad, en la cual la voluntad se mueve a sí misma, la voluntad como causa segunda es siempre movida por Dios, causa primera; ya sea porque la voluntad pertenece al alma espiritual que es creada directamente por Dios y por tanto debe también ser movida directamente por Dios, ya sea porque el objeto de la voluntad es el bien universal o felicidad perfecta que es Dios mismo (*STh*, 1-2, q. 9, a. 6).

Por tanto se puede concluir que la voluntad es siempre libre «en cuanto al ejercicio del acto» («quoad exercitium actus»), incluso res-

pecto al bien universal y a Dios mismo, porque sobre la tierra son conocidos (y por tanto presentes a la conciencia) en modo abstracto y mediato. La voluntad no es libre «en cuanto a la especificación del objeto» («quoad specificationem obiecti») respecto a su objeto formal, el bien universal, que la define y pone en condiciones de moverse; y lo mismo debe decirse de los medios necesario al fin, una vez que ha sido elegido el fin (*STh*, 1-2, q. 9, a. 2 ad 3). Por tanto, la libertad no es la actividad suprema y fundamental de la vida espiritual: en Dios la vida divina es necesaria y sólo es libre respecto a la creación *ad extra*; los bienaventurados que ven la esencia divina no tienen la libertad de no verla, porque de otro modo no estarían más en posesión de la bienaventuranza; la voluntad en general no puede no amar el bien que como tal le es propuesto. Así la libertad tiene la tarea propia de actuar la persona hacia su fin último. El tomismo, respecto a la estructura metafísica de la libertad, rechaza no sólo el determinismo sino también el indeterminismo absoluto en cuanto, en general, Dios mueve la voluntad aplicándola al acto singular (*STh*, 1, q. 105, a. 5), y la voluntad, una vez que ha elegido y que el intelecto ha realizado su último juicio práctico, debe seguir este juicio y ya no es más indiferente: sólo modificando el juicio mismo puede cambiar la elección. Las otras escuelas católicas, especialmente el molinismo y sus derivaciones, no aceptan esta rigurosa postura metafísica y prefieren aquella psicológica y genérica de la independencia del hombre en el acto de elección. La psicología moderna de inspiración espiritualista ha defendido una «conciencia de la libertad» (N. Ach, J. Lindworski, T. V. Moore, J. Geyser), aunque no es afirmar que haya aferrado la libertad en su genuino significado metafísico, y así parece que el argumento psicológico no pueda permanecer aislado (cf. *De malo*, q. 6, a. único ad 18: «el poder de la voluntad que tiene hacia los opuestos, es conocido por nosotros, no por el hecho que el acto de los opuestos se den simultáneamente, sino porque sucesivamente entre sí se suceden del mismo principio»; «Potentia voluntatis ad opposita se habens cognoscitur a nobis, non quidem per hoc quod actus oppositi sint simul; sed quia successive sibi invicem succedunt ab eodem principio»); se trata por

tanto de una experiencia compleja que supone al menos un proceso de confrontación entre varios actos.

En el pensamiento occidental el problema de la libertad no se aclara sino solo gradualmente, y no se presenta en modo definitivo más que en la filosofía cristiana, como responsabilidad de la persona singular ante Dios en la elección de la vida eterna.

El pensamiento griego siempre ha admitido un núcleo de responsabilidad individual y por tanto la libertad, ya desde los poemas de Homero, luego en la lírica de Píndaro y especialmente con Sófocles, que es llamado el «poeta del carácter» (cfr. especialmente su Antígona): la tragedia griega, incluso en Esquilo, no es completamente fatalista, pues de otro modo hubiese sido imposible cualquier valor ético, ni Aristóteles hubiese elaborado su doctrina de la προαίρεσις [elección de una cosa antes que otra, decisión deliberada] que desarrolla el ἑκούσιον (voluntario simple) como propiedad del ser humano (*Eth. Nic.*, III, 4-5, 1111 b 6 ss.). Los mismos estoicos, acusados de fatalismo, no excluían del todo la προαίρεσις, que figura junto a los principios necesarios del cosmos (ἀνάγκη, εἱμαρμένη, αὐτόματον, τύχη: cf. Plutarco, *Epit.*, I, 29; H. Diels, *Dox. Gr.*, 2ª ed., Berlín 1929, p. 326 a 7. Defiende la libertad entre los estoicos: M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, Gotting 1948, p. 104 s.). Queda todavía el hecho que el tratado Περὶ Εἱμαρμένης de Alejandro de Afrodisia (cf. ed. I. Bruns, in *Suppl. Arist.*, II, 11, Berlín 1892) es toda una polémica contra el fatalismo estoico. Por otra parte es cierto que los estoicos conservan y desarrollan la doctrina de la «virtud sea intelectual que moral», al decir de Filón (*Leg. All.*, I, 17; ed. L. Cohen-P. Wendland, I, Berlino 1896, p. 75, 13 ss.). Una exigencia de libertad aparece en el mismo Epicuro, que con la introducción de la inclinación (*clinamen*) de los átomos, quiere escapar al rígido determinismo de Demócrito y afirma que «es mejor creer en las divinidades que ser esclavos del destino de los filósofos naturalistas» (*Ep. ad Menec.*, 134; ed. C. Diano, *Epicuri Ethica*, Firenze 1946, p. 10). Estas contradicciones constituyen la desazón más profunda del alma griega en su esfuerzo por aclarar la esencia del hombre.

LIBERTAD

La filosofía patrística y medieval proceden gradualmente a la fundamentación teorética de la libertad usando los elementos dispersos de la filosofía clásica y en ella aparece el término explícito de libero arbitrio (*liberum arbitrium*). Nemesio y san Juan Damasceno, por ejemplo, siguen preferentemente Aristóteles, en cuanto fundan la libertad sobre la racionalidad, como hará después santo Tomás (cfr. B. Switalski, *Die Psychologie des Nemesius*, Münster en W. 1900, p. 138 s.; para san Juan Damasceno ver: *De fide orth.*, II, 27: PG 94, 962). La corriente agustiniana, comenzando por san Anselmo, ha usado la definición inspirada en san Agustín: «la libertad de arbitrio consiste en poder pecar o no pecar» («Libertas arbitrii est posse peccare vel non peccare» (*Dialogus de libero arbitrio*: PL 158, 489, el cual depende de san Agustín, *De corr. et gr.*, I: PL 44, 917). La tercera definición que ha sido estimada en el medioevo es la de Boecio, que es también de derivación aristotélica: «el libre arbitrio es el libre juicio de la voluntad» («Liberum arbitrium est liberum de voluntate iudicium» (cf. *In lib. Arist. de interpr.*, III, *circa initium*: PL 64, 492). El error filosófico más grave sobre la libertad en el pensamiento medieval proviene del averroísmo, inclinado al determinismo del intelecto sobre la voluntad y del influjo de los astros sobre las pasiones individuales; respecto a la posición de Siger de Bravante, los estudios más recientes tienden a acercarlo a la posición tomista (Lottin, Van Steenberghen). En el renacimiento el problema de la libertad está al centro de la nueva concepción del hombre, y en esto se vuelven a encontrar las dificultades en las cuales se debatían alejandristas y averroístas, ya sea respecto a la exégesis del texto aristotélico como respecto a la fe. El documento más insigne es la obra de P. Pomponazzi, *De fato, libero arbitrio et praedestinatione* (ed. Basilea 1567, p. 329 s. La obra fue terminada el 5 nov. 1520). En la filosofía moderna la libertad expresa la actividad misma de la conciencia en su oposición a la necesidad de la causalidad física; para Kant en la naturaleza de los fenómenos domina la rígida necesidad del principio de causa al cual se opone la «libertad trascendental», que está como fundamento del *noumenon* de la esfera del espíritu y por tanto constituye la posibilidad trascendental de la razón práctica: posición a la cual se atiene, desarro-

llándola, Fichte. Hegel se declara contra la libertad «puramente formal» como contra la «libertad de arbitrio» (*Willkühr*), en cuanto la primera mantiene separados el lado subjetivo y el objetivo, y la segunda es la libertad de «hacer lo que se quiere» (*Rechtsphilosophie*, 15; trad. it., Bari 1913, p. 35 s.). La libertad formal kantiana ha sido retomada por la «filosofía de los valores»; mientras que el existencialismo intenta revindicar la libertad en su único sentido genuino como actividad de la persona singular: sin embargo en el existencialismo ateo la libertad retorna al arbitrio subjetivo, que se resuelve en una «pasión inútil» (J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, p. 708). En la física «cuántica» más reciente se deja abierta la posibilidad de una libertad auténtica de la acción humana entendida no «como una imperfección de nuestras facultades cognoscitivas, ni como una brecha del determinismo causal», sino que reposa en el hecho de que la voluntad precede al intelecto «sin dejarse influenciar totalmente por el mismo» (M. Planck, *Vom Wesen der Willensfreiheit*, en *Vorträge und Erinnerungen*, Stuttgart 1949, p. 309 s.; cf. también: M. Planck, *Kausalgesetz und Willensfreiheit*, Stuttgart 1923, p. 139 s.). La originalidad de la libertad humana es la de ser un principio nuevo en el mundo, autor de la historia, que puede modificar, dentro de ciertos límites, el curso mismo de la naturaleza pero que, sobretodo, constituye la verdadera posibilidad de trascendencia del hombre en dirección al Absoluto y como apertura hacia la fe y la gracia que lo deben salvar.

DOCTRINA DE LA IGLESIA. -La ética cristiana tiene por fundamento la responsabilidad que cada uno tiene de las propias acciones y por tanto supone la libertad individual; en una concepción panteísta o averroísta de una libertad única que termina por coincidir con la necesidad de la naturaleza «el hombre no sería señor de sus actos, ni ninguno de sus actos sería laudable o vituperable; lo cual es subvertir los principios morales de la filosofía» («hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquis eius actus erit laudabilis vel vituperabilis; quod est divellere principia moralis philosophiae» santo Tomás, *De unitate intellectus*, § 81; ed. Keeler, Roma 1936, p. 51). El magisterio eclesiástico debió afirmar la existencia de la libertad especialmente al dirimir las

controversias sobre el problema de la gracia. Se lee en el Concilio de Quiersy (año 853) contra Gottschalk y los predestinacionistas: can I: [Dios omnipotente creó recto al hombre, sin pecado, con libre albedrío...] («*Deus omnipotens [hominem] sine peccato rectum cum libero arbitrio condidit...*» Dz 316). Y entre los errores de Bayo se encuentran las siguientes proposiciones: 39. [lo que se hace voluntariamente, aunque se haga por necesidad; se hace, sin embargo, libremente] («*Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit*»). - 40. [en todos sus actos sirve el pecador a la concupiscencia dominante] («*In omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupiditati...*» Dz 1039-1040). Contra A. Bonetty se declaró que la libertad se puede demostrar por la razón con plena certeza (Dz 1650: [el razonamiento puede probar con certeza la existencia de Dios, la espiritualidad del alma y la libertad del hombre]).

BIBLIOGRAFÍA:

-Información general: R. Eisler, *Willensfreiheit*, en *Wörterbuch d. philos. Begriffe*, III, pp. 571-97; D. Mackenzie, *Free will*, en *Enc. of Rel. and Eth.*, VI, pp. 124/a-127/a.

-Para la antigüedad clásica: A. Levi, *Delitto e pena nel pensiero dei Greci*, Torino 1903, especialmente p. 231 s.; R. Mondolfo, *Problemi del pensiero antico*, Bologna 1936, pp. 3-20; W. Chase Green, *Fate, Good and Evil in greek Thought*, Cambridge (Mass.) 1944, especialmente pp. 20 ss., 315 ss., 363 ss., 391 ss.; E. Franck, *Philosophical understanding and religious thought*, Oxford-Nueva York 1945, pp. 155 ss., 172; D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Paris-Lovaina 1945. A. I. Festugière, *Liberté et civilisation chez les Grecs*, Paris 1947.

-Para el pensamiento moderno, especialmente en el desarrollo que va de Kant a Hegel y en la escuela hegeliana, ver: E. Zeller, *Über die Freiheit des menschlichen Willens, das Böse und die moralische Weltordnung* (*Kleine Schriften*, 2), Berlin 1910, pp. 292-357.

DIÁLOGO 70

-Sobre el desarrollo del problema de la libertad en el pensamiento medieval, el análisis más completo hasta ahora es el de O. Lottin, *La théorie du libre arbitre depuis st Anselme jusqu'à st Thomas d'Aquin*, Lovanio 1929; O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 3 voll., Lovaina 1942-49 (cf. especialmente I, pp. 9-424; III, 11, pp. 606-50).

-Sobre la relación entre santo Tomás y Escoto, ver: P. Minges, *Ist Duns Scotus Indeterminist?*, Münster en V. 1905; J. Auer, *Die Willensfreiheit nacht Thomas und Scotus*, Friburgo en Br. 1937.

-Para una exposición de Kant y Fichte, ver: H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin 1877, cap. 5, p. 93 s.; H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 3ª ed., Berlin 1921, especialmente cap. 6, p. 287 s.; W. Windelband, *Über Willensfreiheit*, Tubinga 1904; A. Messer, *Das Problem der Willensfreiheit*, Götting 1911.

-Para el problema psicológico: J. Lindworski, *Der Wille*, 3ª ed., Leipzig 1923; J. Lindworski, *Willensschule*, Paderborn 1927; J. Lindworski, *Das Seelenleben des Menschen*, Bonn 1934, p. 30 s.; A. Willwoll, *Seele und Geist*, Friburgo en Br. 1938, p. 149 s.; A. Gemelli - G. Zunini, *Introduzione alla psicologia*, Milano 1947, p. 242 s.

-Exposición general: F. Paulsen, *System der Ethik*, I, Stuttgart-Berlin 1906, p. 455 s.; L. Brunsvig, *Nature et liberté*, Paris 1921; A. Strigl, *Das Problem der Willensfreiheit*, Vienna 1927; G. Geyser, *Das Gesetz der Ursache*, Monaco 1932, p. 81 s. Óptimos por la discusión y la bibliografía moderna: P. Martinetti, *La libertà*, Milano 1928; A. Wenzl, *Philosophie der Freiheit*, Monaco-Pasing 1947; N. Hartmann, *Ethik*, 3ª ed., Berlin 1949, especialmente parte 3ª, p. 621 s.

Trad. del italiano: P. M. Lattanzio, lo que aparece entre corchetes cuadrados ([ ]) se agregó al texto original para facilitar la lectura.

Bien*

P. Dr. Cornelio Fabro

-El bien es la «perfección» del ser; por tanto indica el ser que ha alcanzado su plenitud (en sentido ontológico), y expresa aquello por lo cual un ser es principio de atracción para otro ser y motor primero del desarrollo o de la acción del mismo (en sentido físico-teleológico): el ser como causa o «fin» de la acción.

Las lenguas neo-latinas distinguen entre el «bien» y lo «bueno» atribuyendo al segundo término un significado prevalentemente moral, mientras para el primero se conserva el significado ontológico más universal propio del pensamiento griego. En el pensamiento griego, así como en toda la filosofía, la dialéctica del bien coincide o está estrechamente vinculada con la dialéctica de la realidad.

En Platón el bien constituye el principio supremo y el punto último de referencia para fundamentar las ideas y por ende el ser; por eso es el principio más abstracto y trascendente entre todas las formalidades del «mundo inteligible» y la tradición platónica griega y cristiana lo ha identificado con Dios. Para Aristóteles el bien debe encontrarse también en las cosas de este mundo, como también el ser; así como el bien universal es el «fin» de todo el mundo respecto al absoluto que está fuera del mundo, así el bien particular es el «fin» propio e inmediato de todo ser, un bien, por tanto, que pertenece a este mundo como también el ser que lo busca. Por eso Aristóteles indica el bien como «aquello que todos desean» (τἀγαθόν οὗ πάντ' ἐφίεται: *Eth. Nic.*, I, I 1094 a, 3), noción aceptada por no pocos filóso-

* Publicado en *Enciclopedia Cattolica*, vol. II, col. 1215-1217.

fos posteriores (por ejemplo, además de s. Tomás y muchos escolásticos, aceptada por Espinoza, Hobbes, G. E. Schultze, Schopenhauer...) pero que debe ser rectamente comprendida en función de los principios fundamentales del aristotelismo. Tal noción de hecho no expresa una simple analogía psicológica, entendida como complacencia de quien alcanza el bien y en él se deleita, sino que indica la razón profunda que mueve el ser a moverse y dirigirse a otro ser distinto de sí o a alcanzar para sí un estado distinto de aquel inicial o del actual. Por esto Aristóteles puede decir: 1) que Dios, fin último, mueve «como amado» (ὡς ἐρώμενον: *Met.*, XII, 7, 1072 b, 1-3); 2) y que la misma «forma» propia de cada ser mueve el ser mismo a su desarrollo en cuanto es el fin (τέλος) inmanente del ser mismo que en la forma realizada se posee completamente a sí mismo y su razón (λόγος; cf. *De Anima*, II, 4, 415 b, 15). En este caso, las críticas de los neoplatónicos a la noción aristotélica del bien, son del todo inoperantes; cuando Plotino afirma que el bien es ἐφετόν (*deseable, lo que se desea*) porque es bien y no viceversa (*Enn.*, VI, 7, 25), dice menos y no más que Aristóteles.

Así el bien es verdaderamente el primer principio «por causa del cual» (τό οὗ ἕνεκα) sucede alguna cosa, y es el principio motor y coordinador, por así decir, de los otros principios del ser y particularmente de la forma y del agente con los cuales frecuentemente coincide (cfr. *Met.*, II, 2, 994 b, 9; v. también H. Bonitz, *Index arist.*, 250 b, 13 ss.). Por eso una es la razón del ser y otra la del bien: el ser, en cuanto ser, dice solamente «algo, alguna cosa»; en cambio el bien expresa el ser en cuanto es perfecto y es «por tanto» lo que se hace desear «de allí es manifiesto que el bien y el ente son lo mismo en la realidad, pero el bien dice razón de apetecible, lo cual no dice el ser» (*S. Th.* 1, 5, 1)[1]. Y el bien, precisamente porque constituye el «fin» del ser y es «aquello por lo cual» el ser obra, corresponde al modo y a la actuación de este

[1] «Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens» (*STh* 1, 5, 1).

fin y llega al ser por último (*ibid.*, ad 1). Así la relación entre el ser y el bien se encuentra dialécticamente invertida: «Así por tanto según el primer ser, que es el substancial, se dice que algo es ente simpliciter y bien secundum quid, es decir en cuanto es ente. Según el último acto se dice que algo es ente secundum quid y bien simpliciter... y sin embargo según el primer acto es algo bueno, y según el último acto es de algún modo ente»[2] (*ibid.*, e cfr. *De Verit.*, 21, 1 ad 1: toda la discusión de s. Tomás tiene como punto de partida el problema de Boecio en el *De Hebdomadibus*: donde se pregunta si los seres creados pueden decirse «buenos» por esencia o por participación: PL 64, 1311.

Entonces se puede decir, desde un punto de vista estrictamente metafísico, que el bien representa el momento de la «trascendencia» del ser. El ser es lo que es y no dice sino lo que es: es de por sí inmóbil, pura identidad y clausura de sí. Es sólo bajo el aspecto de bien que el ser dice movimiento y comunicación de sí. Del Pseudo-Dionisio los medievales tomaron el principio: *el bien es difusivo de sí* (*Bonum est diffusivum sui*, cfr. s. Tomás, *De div. nom.*, 4, § 20: PG 3, 720) para mostrar la conveniencia de la creación y de la Encarnación misma. Al bien conviene el «ek-stasi» salir de sí -como decían los neo-platónicos en el tentativo de captar en el momento originario la derivación de los seres a partir del Bien absoluto- hasta incluir el mismo no-ser que era la materia prima. Lo cual, con las debidas reservas, fue admitido por santo Tomás reconociendo de este modo al bien un cierto primado ontológico, también esto de precisa derivación dionisiana (*De div. nom.*, 5, § 1: PG 3, 816 B) sobre el ser «no por predicación sino por causalidad» (*De Ver*, 21, 2 ad 2), en cuanto el ser abarca sólo lo que es, mientras que el bien se extiende a lo que todavía no es pero que

[2] «Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, id est in quantum est ens. Secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid et bonum simpliciter...: et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum, et secundum ultimum actum est quodammodo ens» (*STh* 1, 5, 1).

«puede» ser, hasta la materia prima misma, y en este sentido los platónicos, como admite el Angélico, pueden tener razón: «hablando del bien absolutamente, el bien tiene una extensión amplísima, incluso más amplia que el ente, como gustaba decir a los platónicos» (*De Malo*, 1, 2)[3].

Esta dialéctica trascendental entre el ser y el bien en la cual el Angélico, por su metafísica creacionista se acerca al platonismo, se acompaña de una dialéctica predicamental del bien en la estructura categorial del ser, donde santo Tomás desarrolla a Aristóteles (*Eth. Nic.*, I, 1906 a 19 ss.) y muestra que el bien se encuentra en cada una de las categorías (*In I Ethic.*, lect. VI, ed. Pirotta, n. 81).

Se delinea así la división propia del bien en *honesto*, *útil* y *deleitable* (*S. Th.* 1, 5, 6): deleitable en cuanto apaga la tendencia del sujeto, útil como medio para el fin, honesto es el bien absoluto de la creatura racional respecto a la consecución de su fin último. Esta, la del ser espiritual, puede decirse la segunda esfera ontológica del bien al cual la primera sirve como fundamento y que tiene por constitutivo el juicio de la razón humana como norma objetiva, y la moción de la voluntad recta como principio subjetivo en su aspiración al fin último. En esta obra el hombre bueno es, incluso en la línea metafísica, el hombre de buena voluntad: «Quienquiera tenga buena voluntad se dice bueno, en cuanto tiene buena voluntad, pues por la voluntad usamos bien de todo lo que hay en nosotros. Por eso no se dice bueno el hombre por tener un buen intelecto, sino por tener buena voluntad» (*S. Th.*, 1, 5, 4 ad 3)[4].

---

[3] «Loquendo de bono absolute, bonum habet amplissimam extensionem, etiam ampliorem quam ens, ut Platonicis placuit» (*De Malo*, 1, 2).

[4] «Quilibet habens voluntatem dicitur bonus, inquantum habet bonam voluntatem; quia per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, quia habet bonum intellectum, sed quia habet bonam voluntatem» (*STh*, 1, 5, 4 ad 3).

Por el contrario, en la filosofía moderna, especialmente a partir de Kant, el bien ha sido como arrancado del ser y la norma del bien separada del conocimiento del ser para darle un contenido independiente e irracional. Inspirándose en la separación kantiana de la razón, Lotze ha introducido la «filosofía de los valores», la cual tiene por objeto lo que hoy -con la terminología de Dilthey- se llaman las «ciencias del espíritu» (*Geisteswissenschaften*) en cuanto, desde un punto de vista general, se busca la consistencia de los respectivos objetos: en la moral, en el derecho, en la filosofía de la historia, en la estética, en la economía, etc. En esta búsqueda de la filosofía de los valores se fueron delineando las tendencias más disparatadas: Nietzsche ha predicado el irracionalismo más absoluto de la «inversión de todos los valores» con la voluntad de poder y la *Herrenmoral* (moral del amo-esclavo); entre los neo-kantianos, mientras Windelband apela al postulado de Dios como último fundamento de todo valor, Rickert invierte los valores en la pura inmanencia de lo humano en la cual se queda también expresamente la *Ethik* de N. Hartmann fundamentalmente atea; mientras para Max Scheler el valor es solidario con la constitución y el dinamismo de toda la persona humana como capacidad del absoluto. El existencialismo de izquierda con su nihilismo ontológico ha eliminado el problema mismo del bien y del valor (cfr. J. P. Sartre: «el hombre es una pasión inútil» [*L'être et le néant*, Paris 1946, p. 708]); el existencialismo de derecha se apoya en la intuición y en la fe, y sostiene la prioridad y trascendencia del bien y de los valores[5].

BIBLIOGRAFÍA:

H. Bonitz, s. v. in *Index aristotelicus*, Berlin 1870; L. Schultz, *Thomas-Lexikon*, 2ª ed., Paderborn 1895.

5 [C. Fabro indica otras voces de la misma Enciclopedia relacionadas con este tema: Essere, Etica, Filosofia, Moralità, Valori].

-Para las discusiones de la filosofía antigua y medieval, cfr. E. R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford 1933; J. B. Lotz, *Sein und Wert*, Paderborn 1938; C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, Milano 1939.

-Para una exposición y una crítica exhaustiva de las teorías modernas, v. S. Behn, *Das Ethos der Gegenwart* (*Die Philosophie*, 12), Bonn 1934; Th. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre* (*Handbuch der Kath. Sittenlehre*, I, I-II), Düsseldorf 1938 (especialmente el t. II); G. F. Klenk, *Wert, Sein, Gott. Ihre Beziehungen wertphilosophisch und neoscholastisch geschaut*, Roma 1942.

Trad. del italiano: P. Dr. M. Lattanzio, IVE.

Tesis tomistas sobre moral

P. Dr. Cornelio Fabro

[Nota: Las siguientes tesis fueron publicadas con el título: *Metafísica e antropologia. L'ordine morale in 19 tesi*, en *Studi Cattolici* n. 276 (1984) 83-87, y luego en *Introduzione a San Tommaso*, en su segunda edición póstuma, Milán 1997. En *Studi Cattolici* 276 (1984) p. 83 el editor escribía esta presentación: «En su obra maestra, la ya conocida *Introducción a santo Tomás* (La metafísica tomista y el pensamiento moderno) publicada por la editorial Ares el año pasado, Cornelio Fabro había propuesto, como complemento y actualización científica de las famosas "24 tesis tomistas" de inicio del siglo, un cierto número de nuevas tesis metafísicas en orden a fijar en términos rigurosos la esencia del tomismo. Ahora el filósofo friuliano propone una nueva serie de tesis filosóficas donde se ven las consecuencias que la metafísica del ser de Tomás de Aquino tiene en el terreno de la antropología y de la moral, llegando a la espiritualidad (particularmente importantes son las extremas consecuencias, en las cuales Fabro explica por qué el amor sobrenatural de Dios es ya en esta vida un inicio de la perfecta unión con Dios que se consumará en la gloria del cielo)». Trad. del italiano: p. M. Lattanzio].

1) Retomando la línea fundamental de nuestras reflexiones metafísicas, podemos afirmar que el hombre se reconoce en la realidad: a) del mundo; b) del propio cuerpo, como capacidad de *ser en el mundo* por una parte, y c) del propio espíritu como capacidad de *realizarse en el mundo*, mediante la responsabilidad del propio yo: el yo es, por tanto, *algo dado* como fundante, que se expresa en la realidad presente como potencialidad, en el sentido de capacidad efectiva de realización, ya sea del cuerpo como también del espíritu.

2) En el hombre, estas capacidades de realización pasan al acto en modo diverso y en diversos tiempos por parte del cuerpo y del espíritu, aunque ambas son juntamente independientes por la libertad y juntamente unidas a la misma. Así el hombre se concibe y se desarrolla en su organismo por decisión de quienes lo han generado; igualmente el hombre se despierta a la vida del espíritu por la aprehensión gradual aunque inamovible de la verdad del *ens* y de los principios, y también aspira necesariamente a la felicidad por la luz evidente de lo verdadero y por el impulso irresistible del Bien infinito que el Creador ha inserido en su espíritu. Él es quien conoce y quiere por participación, pero su objeto último es la *verdad por esencia*, o sea Dios tal como es en sí, y la *felicidad perfecta* en la posesión amorosa de Dios. [Ver *Compendio de Teología*, I, c. 101].

3) Es oportuno, con esta finalidad, remontarse a la doctrina de los sentidos externos y sobre todo de los sentidos internos -en particular [la doctrina tomista] de la *cogitativa*- para dar luz sobre las operaciones fundamentales del espíritu que, para el intelecto es el *conocimiento de la verdad del mundo y del espíritu*, y para la voluntad es la *elección del fin* existencial, del proyecto de vida que garantiza, o sea que realice la felicidad «para mí». Ahora bien, para realizar esta doble finalidad es necesario poner en práctica y coordinar todas las actividades sensoriales que están a disposición del Yo, en cuanto, entiéndase bien, los conocimientos sensibles para el intelecto y las tendencias afectivas para la voluntad, deben estar subordinados a la exigencia del conocimiento intelectual y al dominio de la voluntad. Esta doble función unificadora del conocer y del querer en la esfera sensible, el Aquinate la atribuye a la *cogitativa* en cuanto «participa» de la inteligencia (también ésta como el *esse* del *ens*, ha sido olvidada incluso por la escuela [tomista] y estas dos realidades «olvidadas» se pertenecen una a la otra y se unifican). Como el *esse* da la última concreción al ente en la esfera real, así la cogitativa toca [*attinge*] la vida física en su última determinación dinámica.

4) El hombre, mediante el cuerpo, pertenece al mundo físico y a «esta familia hermosa de las hierbas y de los animales» pero por medio del alma pertenece también al mundo espiritual, que, como tiene su ley suprema de pensamiento en la distinción de lo verdadero y lo falso, y por tanto el principio de no contradicción, así también tiene su fundamento de elección en la *Diremption* [disyunción] entre el bien y el mal, y por tanto en el principio *bonum faciendum, malum vitandum* [hay que hacer el bien y evitar el mal]. Todo ser tiene en su naturaleza, inscripta por el Creador, una ley conforme a su propia esencia: los minerales según las propiedades de los átomos y moléculas, los vivientes según sus actividades biológicas correspondientes a las variadas formas de vida, desde las varias especies de vegetales a las variadas especies de animales, comenzando por aquellas en forma de reacción físico-química en el mundo de los tropismos y semejantes.

5) La naturaleza humana posee también en sí junto con la inclinación al bien, una luz particular, la capacidad de discernir el bien del mal; mediante esta [luz] el hombre puede ordenar sus actos a conseguir el Bien supremo, o sea el fin último. Esta capacidad originaria de discernir el bien del mal, para ordenar (es decir, disponer) los propios actos para conseguir el fin último ha sido llamada «ley natural», una luz participada de la luz divina de la ley eterna: «*de allí que... la ley natural otra cosa no es sino la participación de la* [ley] *eterna a la creatura racional*» (*S. Th.* 1-2, 91, 2: *unde... lex naturalis nihil aliud est quam participatio aeternae in rationali creatura*).

6) Por tanto, la ley natural es el principio (activo) que informa y dirige la *razón práctica*, guiando la voluntad y dejándose guiar por la voluntad en la elección de los fines y de los medios en la esfera práctico-existencial. Por tanto la ley natural es determinada y obliga como norma: se debe elegir el bien, se debe huir –evitar- el mal. Y esto no sólo para el sujeto en sí mismo, sino también en relación con los demás, delante de Dios, en efecto, ellos *participan* de la misma naturaleza humana, y cada semejante (incluso entre los animales) ama su seme-

jante. Esta es la consecuencia ética de la predicación predicamental según la regla de Boecio seguida por santo Tomás: «por participación todos los hombres son un solo hombre« (*participatione omnes homines sunt unus homo*). Por tanto también en el plano de la ley natural el amor del prójimo es la consecuencia directa del amor de Dios, junto con (y como consecuencia) el amor que uno tiene por sí mismo.

7) En virtud de la ley natural, cual participación de la ley eterna, toda la persona humana, con sus tendencias e inclinaciones, está llamada a participar de esta dirección racional a conseguir el último Fin. Sobre todo la esfera de la vida sensible se polariza en torno a la *cogitativa*, que puede ser llamada la facultad que produce y conserva las impresiones de la «vida concreta» y de transmitirlas a la razón práctica, a la cual le corresponde, en concreto, el juicio práctico sobre los fines y los medios. En la esfera de la educación del carácter (y en general de la formación moral y cultural), se puede reconocer que la cogitativa, como punto de inserción, o sea de contacto, entre la esfera sensible y la intelectiva, obra una *primera* situación de preparación, desde dentro, de las disposiciones, inclinaciones, tendencias innatas y adquiridas del sujeto.

8) De allí deriva la importancia de la educación y «formación» de la sensibilidad, ya sea para conocer, sea para obrar, es decir para alcanzar [*attingere*] lo verdadero y conseguir el bien. Ciertamente que para poder realizar esta tarea no son suficientes los paradigmas vacíos de la dialéctica moderna de la conciencia/autoconciencia, mientras que resultan muy útiles y habría que profundizar los comportamientos de los esquemas cognoscitivos y operativos (no en la línea kantiana del espacio-tiempo abstracto, sino en la línea concreta de los fines y medios en la esfera existencial, como ya se ha indicado).

9) Santo Tomás en la fundamentación de la ley natural, insiste sobre el aspecto cognoscitivo, así el «conocimiento de la verdad es cierta irradiación o participación de la ley eterna que es la verdad inconmutable» (*cognitio veritatis est quaedam irradiatio vel participatio legis aeternae*

quae est veritas incommutabilis, *S. Th.* 1-2, 93, 2). Así no sólo la ley natural, la cual es fundamental, sino «...todas las leyes, en cuanto participan de la recta razón, en tanto derivan de la ley eterna» (*omnes leges, in quantum participant de ratione recta, in tantum derivantur a lege aeterna*), en consecuencia, toda ley humana «en tanto tiene razón de ley en cuanto es según la recta razón, y según esto es manifiesto que se deriva de la ley eterna» (*in tantum habet rationem legis in quantum est secundum rationem rectam: et secundum hoc manifestum est quod a lege aeterna derivatur*, *S. Th.* 1-2, 93, 2 ad 2). Entre la ley eterna, la ley natural y las otras leyes humanas se establece una fundamentación de conformidad de tipo metafísico descendente, a la cual corresponde (en el legislador y en los súbditos para la ley humana) una estructura de dependencia activa descendente.

10) Confluyen por tanto en la conciencia humana, como principios activos de acción moral: a) la ley eterna, la cual ordena y regula el entero universo y en modo particular las creaturas racionales (*S. Th.* 1-2, 93, 6); b) la ley natural, como participación de la ley eterna con impulsos, tendencias y movimientos en la esfera sensitiva coordinados por la *cogitativa*. Así santo Tomás concibe profundamente la relación (de la ley natural...) con la ley eterna «... de una manera en cuanto se participa la ley eterna por modo del conocimiento; de otra manera por modo de interno principio motor» (*uno modo in quantum participatur lex aeterna per modum cognitionis; alio modo per modum actionis et passionis in quantum participatur per modum interioris principii motivi*, *S. Th.* 1-2, 93, 6). Este modo no sólo vale para el influjo de Dios sobre las creaturas inferiores, sino también para el hombre en cuanto él recibe de Dios, causa primera, el influjo para obrar, y siempre de Dios, como autor de la salvación, las mociones interiores de la gracia.

11) Se podría decir que el intelecto práctico (o razón práctica) obra en la confluencia de las iluminaciones y mociones de la ley eterna (participada a la ley natural) con las solicitaciones e indicaciones en la esfera sensible de la *cogitativa*, que, a su vez, es iluminada por la razón.

12) La triple relación entre la ley eterna, la ley natural y la cogitativa se podría representar con la figura de tres círculos concéntricos de los cuales el círculo externo es la ley eterna, el del medio la ley natural con los primeros preceptos o principios morales, y el más interno la cogitativa, que depende y está subordinado directamente a la ley natural e indirectamente (aunque de modo mucho más profundo) a la ley eterna. Los bienes a los cuales inclina sobre todo son: la vida individual para cada singular, la procreación para la especie, y la educación de los hijos, y en cuanto a la parte superior del hombre, es la «inclinación según la naturaleza de razón, la cual le es propia; el hombre tiene inclinación natural a esto: conocer la verdad sobre Dios y también a vivir en sociedad» (*inclinatio secundum naturam rationis, quae est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo et ad hoc quod in societate vivat*). Para obtener esto se debe: (a) evitar la ignorancia, (b) evitar ofender a los demás y cuanto a eso corresponda (cfr. *S. Th.* 1-2, 94, 2).

13) Por tanto, podemos ahora comprender mejor la unidad dinámica (es decir operativa) del hombre según esta estructura juntamente compleja y unitaria que parte de la ley eterna y a través de la ley natural con sus preceptos primarios y derivados abraza también la esfera sensible. La fórmula [usada por] de santo Tomás está en sentido vertical, tal como lo exige la relación dominante de la participación: «todas las inclinaciones de cualquiera de las partes de la naturaleza humana, por ejemplo el [apetito] concupiscible y el irascible, en cuanto son regulados por la razón, pertenecen a la ley natural y se reducen a un único precepto [hay que hacer el bien y evitar el mal] (*omnes inclinationes quarumcumque partium humanae naturae, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem et reducuntur ad unum primum praeceptum* [del *bonum faciendum et malum vitandum*]). Así los preceptos son muchos pero la raíz de la cual surgen y se alimentan es sólo una» (*S. Th.* 1-2, 94, 2 ad 2 y ad 3), como también una sola es siempre la persona (ver también: *S. Th.* 1-2, 94, 4 ad 3).

14) La interacción entre las varias esferas ya indicadas, puede dar origen, según la diversa actitud de la conciencia (o sea de la libertad) al dominio efectivo de una esfera sobre otra; y así podemos clasificar a los hombres en el ámbito existencial en: *espirituales*, *racionales* y *pasionales*. Los primeros se elevan al mundo divino con aspiraciones e impulsos superiores y con especiales mociones divinas superando los dictados y exigencias de la razón meramente natural; los segundos siguen los dictados y los impulsos de la ley natural dominando el afecto desordenado; y finalmente los terceros se dejan dominar por las pasiones.

15) También de esto [surge] la necesidad y oportunidad de determinar la ley natural con precisas leyes positivas: sea por su indeterminación respecto a las acciones particulares, sea para prevenir los desórdenes de las pasiones: «la ley escrita (positiva) se dice que se da para corregir la ley natural, ya sea porque la ley escrita es un suplemento de lo que falta a la ley natural, ya sea porque la ley natural en algunos corazones, en cuanto a algunas cosas, estaba corrompida de modo que estimaban como buenas aquellas cosas que naturalmente son malas, y tal corrupción necesitaba una corrección» (*Lex scripta* [positiva] *dicitur esse data ad correctionem legis naturae, vel quia per legem scriptam supplementum est quod legi naturae deerat: vel quia lex naturae in aliquibus cordibus, quantum ad aliqua, corrupta erat ut existimarent esse bona quae naturaliter sunt mala; et talis corruptio correctione indigebat*, *S. Th.* 1-2, 94, 5 ad 1, ver también el a. 4, donde se lee que «algunos tienen la razón depravada por la pasión, o por los malos hábitos; como sucede entre los germanos que en otros tiempos no consideraban el latrocinio como algo inicuo, aunque vaya expresamente contra la ley natural, como refiere Julio César en el libro *De bello gallico*, l. VI, c. 23» [*aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine; sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturae, ut refert Iulius Caesar*]).

16) La ley de la participación toca (attinge) no sólo el origen y la coordinación de la subordinación entre la ley eterna, la ley natural y

las leyes positivas (civiles y eclesiásticas), sino que también su contenido. Así se debe decir que los bienes espirituales preceden a los bienes materiales, y los bienes de la sociedad y del estado, a aquellos de los ciudadanos singulares, en cuanto el hombre es por naturaleza «animal social» (Aristóteles, *Política*, I, 9, 1253 *a* 2). El Aquinate se inspira también en otro principio del Filósofo, es decir: «el todo es anterior a la parte» y así «el bien del ejército es el bien del jefe» (*bonum exercitus est bonum ducis*) quien guía la comunidad a su fin.

17) El fundamento de la participación de la cual gozan el espíritu creado y el hombre, es la respectiva «creación a imagen de Dios» (*Gen* 1, 27) en cuanto su esencia espiritual expresa en modo finito la naturaleza infinita misma de Dios, relativamente [*secundum quid*] pues la tarea propia del ángel (espíritu puro) y del hombre respecto a la elección radical existencial es la misma. Más aún, por extensión, así como lo imperfecto participa de lo perfecto, así todas las creaturas, según sus respectivos grados de perfección por los cuales participan a la infinita perfección de Dios y se dicen creados según una semejanza, pueden decirse también ellos (en sentido menos riguroso) creados a imagen de Dios («participan algo de la razón de imagen», *participant aliquid de ratione imaginis*, *S. Th.* 1, 93, 2). Aunque esta relación de asimilación a Dios («todo tiende a asemejarse a Dios», *omnia tendunt assimilari Deo*) es diversa para la creatura racional: «el universo, extensiva y difusamente, es más perfecto en bondad que la naturaleza intelectual. Pero intensiva y colectivamente la semejanza de la divina perfección se encuentra más en la naturaleza intelectual, la cual es capaz del sumo bien» (*Universum est perfectius in bonitate quam intellectualis natura extensive et diffusive. Sed intensive et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni*, *S. Th.* 1, 93, 2 ad 3).

18) De esta realidad de la participación propia de la naturaleza divina, ya sea en la naturaleza en sí del alma, sea en los impulsos originarios para conocer y obrar, el hombre se presenta a imagen de Dios en sentido propio, y éste es el culmen de su dignidad. Su capacidad

cognoscitiva, aun cuando se actúa en modo limitado en la existencia temporal, es en sí infinita y aspira al infinito en la visión de Dios; de modo semejante... y más aún su inclinación o ímpetu por la posesión de la felicidad en la fruición de Dios, aun cuando puede ser sujeto a oscilaciones, se dirige directamente hacia Dios, sin pasar, como sucede con el conocimiento que el hombre puede tener de Dios, a través del filtro de la analogía.

19) Por tanto el amor del hombre y del espíritu finito se dirige hacia Dios y termina en Dios, no como es o puede ser conocido por el espíritu finito, sino como Él es en sí. Entonces, en esto, -y es el momento de mayor importancia para el hombre en su existencia terrena- el amor de Dios (es decir aquel que le dirige a Dios como a su Padre celestial y más propiamente aquel que es elevado por la gracia con la virtud de la caridad) no difiere esencialmente de la bienaventuranza eterna, sino como lo implícito [difiere] de lo explícito. La diferencia está solo en el modo, no en la sustancia: aquí mediante la luz de la fe y los dones del Espíritu Santo, allí mediante la luz de la gloria y la posesión total de la visión facial y el gozo amoroso. Es cuanto el Angélico expresa en el admirable prólogo a la *Prima Secundae*, inspirado en san Juan Damasceno «como dice el Damasceno, porque el hombre se dice hecho a imagen de Dios, según que por imagen se significa lo intelectual y el libre arbitrio y potestativo de sí, después de lo dicho sobre el ejemplar, es decir Dios, y de aquellas cosas que proceden del divino poder según su voluntad, resta que consideremos sobre su imagen, es decir el hombre, según que él es principio de sus actos, en cuanto poseyendo libre arbitrio y dominio de sus obras» (*Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem*, *S. Th.* 1-2, prol.).

Personalidad[1]

P. Dr. Cornelio Fabro

En sentido metafísico la personalidad expresa la determinación constitutiva de la persona (v.), el fundamento del cual provienen las posibilidades y capacidades de su actuar. Por tanto, se puede distinguir un doble momento en la estructura real de la personalidad: el primero inicial, que está constituido por la naturaleza racional, inteligente y libre del hombre; el segundo terminal, que examina y expresa el ejercicio de la libertad en acto como proceso operante de los medios para un fin, y por tanto como unificación y coordinación de valores.

En este segundo sentido, al cual se dirige con preferencia el pensamiento moderno, la personalidad indica la persona en acto, o bien la «persona que afirma los valores a los cuales se dirige su ser» (Th.

---

[1] Como habrá notado el lector asiduo a *Diálogo*, en muchos de los últimos números de nuestra Revista, en la sección dedicada al padre Fabro, hemos publicado una "voz" de la *Enciclopedia Cattolica*. Consideramos que en estas "voces" el filósofo italiano concentra magistralmente en pocas palabras una doctrina sólida, clara y profunda; razón por la cual nos parece de mucho provecho reeditarlas en español para ayudar a la difusión de su pensamiento.
En esta oportunidad presentamos la voz "personalidad" (IX, col. 1233-1234). La hemos elegido porque la consideramos muy actual, dado el debate que el tema del aborto está teniendo en nuestro país.
En el plano metafísico, la personalidad, explica el padre Fabro, tiene su momento constitutivo previo a todo obrar; y al mismo tiempo dicho obrar debe orientar a la persona a su fin, que la trasciende y que es Dios. De ahí que, por una parte, el bebé tenga que ser respetado porque ya está constituido como persona, a pesar de no poder ejercer todavía los actos que la caracterizan; y la madre, y todos nosotros, debamos respetar la orientación de nuestra propia naturaleza (proteger a nuestros hijos y a nuestros semejantes) para guiar nuestras vidas al fin (Dios) al que nuestra misma naturaleza tiende. En otras palabras: la persona no siempre asume libremente sus obligaciones morales, sino que muchas de sus obligaciones vienen impuestas por su misma naturaleza.

Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, I, 1, Düsseldorf 1938, p. 350). La personalidad es, por tanto, la síntesis del aspecto estático y dinámico del ser espiritual considerado en el compromiso por conseguir el fin propio; en vez, la espiritualidad, que es la independencia en el ser, tiene su despliegue en la independencia del obrar en vista de la elección del fin y de los medios que le corresponden. Cuando Kant afirmaba que «el hombre existe como un fin en sí mismo y no puramente como un medio», proponiendo su fórmula del imperativo categórico «obra en tal modo de tratar la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre y al mismo tiempo como un fin y jamás puramente como un medio» (*Einleitung in die Metaphysik der Sitten*, § 4, ed. Cassirer, VII, Berlín 1916, p. 21 ss.), se detuvo en el primer momento de la constitución de la personalidad y puso las bases de aquella absolutización de la naturaleza humana que llegará a su culmen en el idealismo (v.). Sin la referencia a un primer principio (v.) del ser y al fin último (v.) del obrar, la libertad humana, y con ella la personalidad, carece de contenido y significado: la razón humana elevada a absoluto por el idealismo no satisface la exigencia, porque la humanidad es finita y contingente y no puede fundarse a sí misma sino sólo desarrollar las posibilidades que ha recibido (cf. W. E. Hocking, *Types of philosophy*, New York 1929, especialmente p. 314 ss.: crítica a Kant y al idealismo). También Max Scheler (v.), que ve justamente en la personalidad el «centro del espíritu» y entiende la personalidad como «una jerarquía (*Anordnung*) de actos», descuida indicar el fundamento absoluto limitándose a definir la personalidad como el «centro activo en el cual el espíritu aparece en la esfera del ente finito» (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 2ª ed., Münich 1947, p. 35).

Del concepto metafísico de personalidad como independencia en el ser y en el obrar se pasa al concepto psicológico como «formación, unidad e independencia del carácter»: lo cual presupone un cierto grado de desarrollo intelectual y moral de tal modo que se puede indicar al hombre como el sujeto de «responsabilidad» (cf. J. Laird,

Problema of self, Londres 1917, p. 82). Cuando ya no se conserva la unidad de las varias esferas de la conciencia (emotiva y moral, individual y social), se tiene la así llamada «disociación de la personalidad» sobre cuyas causas la psicología aún no ha propuesto una teoría satisfactoria. La personalidad psicológica surge de las «disposiciones originarias» inherentes a cada individuo y se constituye mediante el ejercicio de las capacidades propias en conformidad con los gustos, tendencias, inclinaciones de cada uno y según el comportamiento particular que él asume en su ambiente social (cf. A. Gemelli-G. Zunini, *Introduzione alla psicologia*, Milano 1947, p. 376 ss.). En este sentido la personalidad se encuentra con el nuevo concepto de «existencia» (v.) dominante en la filosofía contemporánea que acentúa el factor de la libertad en su devenir histórico.

Bibliografía. Fr. J. Woodbridge, *What is personality?*, en *Nature and Mind*, Nueva York 1937, pp. 299 ss.; G. W. Allport, *Personality*, Nueva York 1937; G. W. Allport, *The nature of personality*, Cambridge (Mass.) 1950; W. V. Richmond, *La personalità*, trad. it., Milano 1937; T. V. Moore, *Double and multiple personality*, en *Cognitive psychology*, Chicago 1939, p. 34 ss.: exposición sustancial de la patología de la personalidad; C. Blondel, *La personalità*, en *Nouveau traité de psychologie*, VII, 5, París 1948; E. Rothacker, *Die Schichten der Persönlickeit*, 4ª ed., Bonn 1948; M. Reding, *Personsein*, en *Metaphysik der sittlichen Werte*, Düsseldorf 1949, p. 150 ss.; R. B. Cattell, *Personality, A systematic and factual study*, Londres 1950; H. Y. Eysenck, *Les dimensiones de la personnalité*, París 1950.

Traducido por P. Dr. Marcelo Lattanzio, IVE

Agnosticismo[1]

P. Dr. Cornelio Fabro

Es la actitud espiritual de quien suspende el propio juicio sobre la existencia y sobre la naturaleza del Absoluto y de la Divinidad.

Noción

El término agnosticismo, lo puso en circulación Th. Huxley (1825-1895), y tuvo un suceso singular en el pulular de sistemas de fondo positivista y crítico, característicos de la filosofía europea de la segunda mitad del '800 hasta la condena del modernismo (en 1907). Más que referirse a un sistema particular, el agnosticismo pretende sugerir una cautela en el método y en la investigación que puede ser asumida –y de hecho lo ha sido– por los sistemas más variados e incluso discordantes entre sí, cautela que consiste en una suspensión del juicio respecto al contenido último de las cosas y en la consiguiente declaración de imposibilidad de alcanzar, por parte de la mente humana, los problemas que tocan el origen primero de la realidad, la naturaleza de Dios y el destino último del hombre. Se mostraron como agnósticos los atenienses al tiempo de san Pablo, los cuales, insatisfechos por los dioses de la religión oficial, elevaban en ciertas situaciones particulares, altares y súplicas al Dios desconocido (ἀγνωστῷ θεῷς Act 17, 23). A su vez fueron llamados gnósticos aquellos herejes de los primeros siglos que pretendían llegar al fundamento con las fuerzas de la pura razón, no solo respecto al contenido de la religión natural, sino a las mismas verdades reveladas. En oposición a estos últimos, Huxley se proclama «agnóstico» y eligió el término de agnosticismo para tener

[1] Publicado en: Cornelio Fabro, *Agnosticismo*, en *Enciclopedia Cattolica*, vol. I, col. 279-288 (traducción del italiano, Dr. M. Lattanzio).

también él un «*ismo*» con el cual pudiese presentar el propio pensamiento en medio de sus colegas de la «Metaphysical Society [sociedad metafísica]»: pretendía con ese término nuevo, advertir que la preocupación religiosa es, en el plano de la vida, tan extraña e indiferente de cuanto lo pueda ser, para muchos, la música o la pintura.

Sin embargo, no hay que confundir el agnosticismo con el escepticismo, y ni siquiera es un «credo negativo», no es tampoco un «credo»; sino que afirma un criterio simple de sobriedad moral y científica, en cuanto invita a colocarse en una posición neutra entre la afirmación y la negación para todo aquello que concierne a los problemas del Absoluto. A la persuasión de la tradición que la inteligencia humana capta la naturaleza del ser de las cosas y que naturalmente conduce a Dios, y que la consideración de las creaturas, de las formas y de los modos de ser de las realidades finitas, es la «via» que permite y obliga a reconocer el ser infinito, Huxley contrapone la nueva situación especulativa que se había delineado en la cultura moderna por mérito de Hume y de Kant. De este modo, según la tal autorizada declaración, hay que afirmar que todas aquellas filosofías que se inspiran directamente al fenomenismo empírico y al criticismo especulativo, es decir la casi totalidad de las teorías de las ciencias y de la razón aparecidas en los dos últimos siglos, si se exceptúan la filosofía católica y, en su género, el racionalismo totalitario de la filosofía hegeliana. En cuanto, precisamente, no se resuelve nunca en un puro escepticismo, cada posición agnóstica puede afirmar que renuncia a un determinado sector de la realidad porque mantiene firme la verdad de otro sector en el cual, el criterio de la certeza encuentra plena satisfacción. Por eso, se pueden tener múltiples formas de agnosticismo según el campo científico en el cual se eligió posar.

Se trata de *agnosticismo científico*, cuando la certeza de la verdad se atribuye al ámbito de la investigación experimental; *es agnosticismo filosófico* si se proclama la absoluta suficiencia de los solos procedimientos especulativos; *es agnosticismo teológico* si se asigna tal certeza a las solas comunicaciones de la revelación divina. Sin embargo, dada la estrecha

afinidad que une los tres campos mencionados, raramente el agnosticismo se encuentra realizado de modo aislado en alguna de estas formas puras.

Formas

En David Hume (1711-1776) se debe hablar no solo de agnosticismo, sino más bien de confesado y radical escepticismo especulativo; sin embargo hay que recordar su postura, en primer lugar por la importancia que tuvo en la formación del pensamiento kantiano. La actitud escéptica respecto a cualquier tipo de conocimiento sea natural que revelado sigue, en Hume, un desarrollo lógico que le supo dar la genialidad del análisis al «principio de experiencia» propuesto por Locke y elaborado por Berkeley, con la crítica a las ideas abstractas y al concepto de materia. Quedaba todavía en pie la idea de causa, al menos para las sustancias espirituales; Hume mostró que eso estaba abiertamente en contra del principio del cual se había partido.

En efecto, se parte del principio que todos nuestros conocimientos se distinguen por el diverso grado de vivacidad en: «ideas» e «impresiones»; estas últimas son más vivaces, o derivan de «causas ignotas» y se llaman «impresiones de las sensaciones», o bien son la respuesta psíquica de la reproducción de las imágenes dentro de la conciencia y se llaman «impresiones de las reflexiones» a la cual siguen igualmente las ideas de la reflexión. Tienen valor de conocimiento solo aquellas ideas que pueden ser vinculadas a una impresión de la sensación o de la reflexión a la cual corresponden exactamente: en caso de que falte tal impresión se debe concluir o que la idea en cuestión no se da de hecho, o que es necesario buscar el origen en un principio especial. Es esta última hipótesis la que se verifica por la noción de causa y efecto sobre la cual se funda todo el conocimiento de la realidad de hecho: la experiencia no ofrece sino hechos que tienen una mera sucesión, y nada nos hacen saber respecto a su naturaleza, o a las fuerzas que unen la sucesión de los fenómenos de la naturaleza, como tampoco a los de

la conciencia (*Tratado sobre la naturaleza humana*, l. I, sec. XIV). Entonces, concluye Hume, las nociones de causa y efecto no pertenecen al campo de la conciencia sino que hay que considerarlas como «sentimientos» o persuasiones, que se generan en nosotros por una «repetición» de las experiencias de sucesión por las cuales, al aparecerse uno de los términos (causa) somos llevados espontáneamente a esperar la venida del otro (efecto). Hume, en esto, había sido precedido en la antigüedad por el pirrónico Sexto Empírico y en el medioevo mismo por el árabe Algazel y por un nutrido grupo de secuaces de escolásticos de la decadencia, predominantemente pertenecientes a la escuela nominalista, los cuales, no reconocían a la razón natural la capacidad de probar los «preámbulos de la fe» y dudaron expresamente sobre el valor necesario y universal del principio de causa (como Nicolás de Cusa, P. de Ailly, Ockham, y en parte el mismo Scoto).

E. Kant (1724-1804), partiendo de donde Hume se había detenido, elaboró una nueva teoría del saber.

Para un intelecto, como el nuestro, que está privado de una intuición propia, el único conocimiento que hace posible una ciencia es el de los juicios sintéticos a priori, en los cuales la «materia» de los fenómenos queda absorbida, bajo la forma de una categoría del intelecto. Así no sólo el principio de causa, sino todos los principios de la ciencia, tienen su origen y valor desde dentro del sujeto, en cuanto el sujeto es considerado como autoconciencia; así el «Yo pienso» está en el origen de cualquier categoría y es, por tanto, la condición trascendental de cualquier conocimiento válido.

Por tanto, el único conocimiento que puede presentarse como «ciencia» es aquel que resulta de la síntesis de una materia tomada de la experiencia y de una forma dada a priori; la pura materia es ciega, sin orden, la pura forma en sí es vacía y sin contenido. Es sabido que, para Kant, solo las matemáticas y la nueva física newtoniana resultan de juicios sintéticos a priori y alcanzan la forma del saber científico; en vez la metafísica, en cuanto pretende ir más allá de los fenómenos y

de captar el *noumeno*, o bien el «en sí» de las cosas, carece de cualquier objeto y en el futuro, no puede presentarse ya como una ciencia. Entonces cuando el intelecto humano, ligado por su naturaleza a la experiencia, se esfuerza por abrazar la totalidad del ser en sí y elevarse hasta el conocimiento de la primera Causa, y se pregunta qué cosas son el mundo, el alma y Dios, se pierde en «antinomias» insolubles (cf. *Crítica de la razón pura*, l. II, c. 2). El *noumeno* de las cosas, el mundo, el alma y Dios mismo, se dice que existen, pero más bien como límite del conocer y término requerido de su actuarse que como objeto del mismo. Solo en el campo de la razón práctica el hombre puede asegurarse de tener una certeza en torno a tales objetos.

A. Comte (1798-1857) se ha mostrado más fiel sea a la letra que a la solución de Hume, partiendo del principio que se debe aceptar como verdadero solo aquello que es susceptible de experimentación científica. Por tanto, la única verdad accesible al hombre, es la de los «hechos», catalogados cada vez por la experiencia, según que son llevados a la luz a través del filtro constituido por ella. Así el conocer se reduce a tomar nota de las «relaciones» que se dan al infinito entre hecho y hecho, en los varios órdenes de la naturaleza, de modo que, para Comte, no menos que para Kant, el dedicarse a la búsqueda de las causas eficientes y finales es querer acarrear agua con un recipiente sin fondo.

De las tres épocas que Comte asignaba al desarrollo de la civilización humana, la época religiosa y teológica se colocaba como primera y, por tanto, era considerada como la más imperfecta, la cual había desaparecido al sobrevenir la filosofía, tal como la filosofía había cedido su puesto a la ciencia que es la forma más acabada y definitiva del saber. La escuela sociológica francesa (Durkheim, Mauss, Lévy-Bruhl), aplicando los principios del positivismo de Comte al estudio de los pueblos primitivos, ha explicado el surgir y las manifestaciones de la religión natural como el efecto de la imposición que la persona singular recibe y padece desde fuera, en cuanto es miembro de un clan y de una tribu.

DIÁLOGO 74

H. Spencer (1820-1903) se inspira directamente en Kant con la «teoría de lo Incognoscible», colocada al inicio de la I[a] parte de la exposición definitiva de su filosofía (cf. *Primeros principios*, §§ 1-34), en la cual se han inspirado las formas posteriores de agnosticismo filosófico.

En el agnosticismo científico de Comte, la ciencia absorbe la religión, pero se equivoca. Según Spencer, ciencia y religión, lejos de oponerse, se encuentran y precisamente en el momento de la determinación última de los respectivos objetos. Espacio, tiempo, materia, fuerza, vida, pensamiento, libertad... para la ciencia; Dios creador, único, personal, bueno, justo, providente... para la religión: tanto en una como en la otra está siempre lo Incognoscible que en un momento se adelanta y que es inútil intentar indagarlo. A diferencia de W. Hamilton, quien le abrió el camino (cf. *op. cit.*, § 24), Spencer se mantiene firme en atribuir al propio agnosticismo un estricto carácter de positividad, en cuanto se propone tener en cuenta no solo las relaciones de «diferencia», en las cuales se detenía Hamilton, sino también las relaciones de «semejanza».

De este modo, observa Spencer, se llega a que la «conciencia definida» reclama más allá de ella misma una «conciencia indefinida», y los pensamientos incompletos llevan a los pensamientos completos de modo tal que no es posible detenerse a considerar lo relativo y lo condicionado sin afirmar, implícitamente, la existencia del absoluto y de lo incondicionado; por eso el ateísmo es intrínsecamente impensable. No podemos declarar que no sabemos *qué cosa es Dios*, sin reconocer *que Dios es*.

Se pueden conectar, más o menos directamente a la mentalidad creada por Spencer, aquellas formas de irracionalismo, como son el pragmatismo (W. James) el intuicionismo (M. Bergson) y el misticismo, según los cuales el criterio de verdad, e incluso la posibilidad misma de plantear el problema del Absoluto, se colocan en el acontecimiento efectivo de la acción, en el impulso del subconsciente, en la

unión afectiva y «simpática» (M. Scheler) con el ser y con el Absoluto. A ese mismo ambiente de ideas pertenece el modernismo (v.), el cual en su momento inicial hizo propia, como lo declara la encíclica *Pascendi* (Dz 2072 ss.), la doctrina del agnosticismo, según la cual «la razón humana está encerrada en el campo de los fenómenos, de las cosas que aparecen y según el modo en el cual aparecen, de modo que no tiene ni el derecho, ni la capacidad de superar sus confines. Por lo cual no está en condiciones de elevarse hasta Dios, ni tampoco de conocer su existencia a partir de las cosas que se ven, de lo cual se deduce la necesidad que Dios de ningún modo puede ser objeto de la ciencia, ni tampoco se admite que pueda ser reconocido como sujeto de la historia. Entonces se comprende porque los modernistas no tengan para nada en cuenta la teología natural, ni de los motivos de credibilidad y de la revelación externa, en cuanto se trata de doctrinas ligadas –así dicen ellos– al intelectualismo que, a sus ojos, aparece como un sistema ridículo y ya superado para siempre. El primer paso al cual, según la encíclica, lleva el agnosticismo de los modernistas es el ateísmo científico e histórico, como su momento negativo al cual se hace seguir el momento positivo que ellos han constituido en el así llamado «principio de inmanencia», por el cual queda abierto el pasaje a la interpretación del contenido de la religión natural y de los dogmas revelados. Comparado con la doctrina católica, el modernismo es, juntamente, agnosticismo filosófico y teológico, aun cuando en la mente de quienes lo sostienen, esa actitud pretende expresar la ilimitada positividad y fecundidad que despliega lo verdadero en el movimiento de la conciencia del sujeto (evolución de los dogmas). Se puede recordar aquí, como teñida de agnosticismo, la tendencia de algunos filósofos católicos contemporáneos, manifestada con ocasión de la controversia en torno a la analiticidad del principio de causa, según el cual la verdad del conocer no se certifica en un criterio de evidencia objetiva, sino por un acto de «confianza» instintiva, por una persuasión de naturaleza emocional sobre la capacidad que la razón tiene por lo verdadero (E. Sawicki, J. Hessen).

DIÁLOGO 74

El agnosticismo ha emprendido una nueva orientación por mérito del Existencialismo, fundado por Søren Kierkegaard (1813-1855), aunque puesto de moda en esta primera mitad del '900 por la «Kierkegaard-Renaissance» [el renacimiento kierkegardiano] alemán.

Según el teólogo Karl Barth «nosotros, como teólogos, debemos hablar de Dios. Pero somos hombres y como tales nada podemos decir de Dios. Debemos saber una y otra cosa: nuestro deber está (en el reconocer) nuestra impotencia y dar con ello gloria a Dios». Un agnosticismo más contenido se encuentra en la «teoría de las cifras» del filósofo médico K. Jaspers (1883). Sostiene que el ser jamás se hace presente todo entero y directamente, sino siempre por una vía indirecta en sus infinitas formas que puede asumir en la existencia. Por tanto, el ser no nos es «dado» más que por aspectos y «situaciones particulares», las cuales señalan cada una alguna «situación fundamental» o «situación-límite» de la cual, la última e insuperable es precisamente la de «estar siempre en una situación», de no poder abandonar una situación, si no a condición de caer en otra. Pero cada situación particular del ser no es, a los ojos del «singular» existente, más que el símbolo o la «escritura cifrada» que él debe interpretar partiendo únicamente del contenido de su existencia. El ser, que es totalidad que todo-lo-abraza (*Das Umgreifende*) nunca se deja abrazar por el pensamiento del «singular», ya sea que se refiera al ser de la realidad, o al de la conciencia en general, ya sea al espíritu, siempre es dado como «límite» y nunca como «objeto» del conocer. La última «cifra», a la cual señalan todas las cifras, es para Jaspers el «fracaso» (*Scheitern*) del conocer como tal, en el cual se pone al descubierto aquello que se ha llamado la «ilusión de la filosofía» (J. Hersch).

Hacia una forma de agnosticismo filosófico, no muy distinta de la precedente, y tal vez bajo su influjo, se inclina en sus últimas manifestaciones el actualismo italiano con la reducción del espíritu al acto puro, es decir a un acto que es acto sin ningún residuo, leyes o contenidos que no sean la actualidad del acto como mediación de sí mismo. Especie de pan-humanismo que es pan-realismo en el cual se sostiene

que en filosofía no se llega jamás, pues cualquier solución es siempre un problema y cualquier problema es siempre solución (Gentile).

El *agnosticismo teológico* en general, está representado por aquellas corrientes del pensamiento teológico, las cuales, insistiendo ya sea en la trascendencia de la divinidad, ya sea sobre la debilidad de la razón, como consecuencia del pecado original; o desconfiando en general de la razón, o del uso del conocimiento natural para la interpretación del contenido de las verdades reveladas, proclaman atenerse puramente a cuanto Dios hizo conocer de sí y de sus misterios en las Sagradas Escrituras y en la Tradición. En primer lugar, en orden de tiempo, se encuentran los autores de la «teología negativa» (ἀποφατικη θεολογια) de derivación neo-platónica, tales como se pueden encontrar en la edad patrística en algunas obras del pseudo-Areopagita y en algún teólogo del alto medioevo que ha asumido su pensamiento con una fidelidad demasiado literal. Se pueden recordar también los seguidores de la rigurosa tradición o «Kalam» de los teólogos musulmanes y el mismo príncipe de la teología judaica medieval, el Rabbí Moisés Maimónides, según los cuales Dios no puede ser nombrado a partir de las cosas creadas con un término positivo que en definitiva no se resuelva en una pura negación, de allí que llamar a Dios ser, vida, sabiduría... no tiene mayor propiedad que si se dice piedra, árbol, león o cosas semejantes. En fin, más decididamente agnósticas, fueron aquellas teologías que florecieron en los siglos XVII-XVIII, los cuales, en el intento de oponerse a las exorbitancias de las filosofías libertinas e iluministas, negaron a la razón la capacidad misma de alcanzar cualquier tipo de verdad, incluso en el orden creado, y sustituyeron la actividad natural de la razón, el testimonio de la Fe y de la Tradición, o recurrieron a una cierta visión de la realidad en la esencia creadora de las existencias (ver por ej. el Fideísmo, Tradicionalismo, Ontologismo). Dejando de lado las loables intenciones que pudieron haber inspirado a tales autores, todas estas teologías, en no menor grado que el modernismo, se deben retener como expresamente condenadas por la Iglesia (cf. Dz 1622-1629, 1649-1657, 1659. 1665, 2072-2080). En general

vale la advertencia que la discusión crítica de cualquier forma particular de agnosticismo, ya sea científico, filosófico o teológico, comporta el examen de cada sistema al cual está conectado, y especialmente de los presupuestos ideológicos que lo dominan.

SIGNIFICADO

De todos modos, la exigencia propugnada por el agnosticismo no tiene en sí nada que contraste directamente al sano realismo o a la teología más ortodoxa, como puede ser, por ejemplo, la teología tomista. La actitud de reserva que asume el agnosticismo respecto al contenido y a los límites del conocimiento humano, tanto para las cosas connaturales y finitas, cuanto en lo que respecta a la naturaleza divina, no solo pueden ser recibidas y formar una parte integrante, sino que pertenecen a la esencia misma del realismo tomista y de la teología católica. Solo que, a diferencia de los sistemas agnósticos que consideran el momento negativo del conocimiento o como exclusivo o, al menos, como predominante, en el pensamiento de santo Tomás este se coloca en posición dialéctica, en cuanto se encuentra junto y co-existente con el momento positivo que viene a templar y del cual, a su vez, es templado. Así no solo: ni racionalismo, ni escepticismo, sino ni siquiera se puede detener a una noción de Dios, o quizás de la misma realidad de las cosas, como si fuese un puro «límite» del cual no se sabe decir otra cosa que es incognoscible e inaferrable, ya que eso equivaldría a aceptar de hecho aquel escepticismo que se rechaza de palabra. En otros términos, el agnosticismo no puede ser un punto de partida y tampoco un punto de llegada; en vez, se puede hablar de una inspiración agnóstica, que sirve para atenuar las pretensiones del racionalismo y otorgar al conocimiento humano el justo equilibrio de un conocimiento de por sí ordenado a la verdad y al Absoluto, pero también condicionado por el ejercicio de la experiencia y de las contingencias de la vida. Sobre la base de este reconocimiento se podría realizar una graduación de los varios agnosticismos arriba indicados, comenzando con las formas más extremas (Hume, Comte) hasta las más mitigadas

(Kant, Spencer) teniendo en cuenta tanto el objeto sobre el cual vierte la neutralidad, cuanto la intensidad según la cual esta es afirmada.

Esta graduación puede ser continuada, aunque en otro sentido, también dentro de los sistemas realistas. Una primera observación es: se puede saber bien de una cosa que existe de hecho, aun permaneciendo desconocida su íntima naturaleza; para afirmar la existencia de una cosa basta el conocimiento genérico, vago y confuso de la cosa, siempre que resulte fundamentado. Además, si de una cosa se posee un conocimiento tanto positivo cuanto negativo, el conocimiento positivo es el primero y el fundamental, en razón que el conocimiento negativo se dice tal, precisamente en cuanto coarta el ámbito y precisa el sentido de un conocimiento afirmativo precedente; admitir que de un objeto no se tiene más que un conocimiento negativo, y que el primer conocimiento de tal objeto es negativo, es proyectar una situación de conciencia imposible en la línea de hecho no menos que de derecho. Por tanto, la «teología negativa» es necesariamente precedida por la «teología positiva» o afirmativa (καταφατικη). Además, en el mismo conocimiento positivo, y como consecuencia también en el conocimiento negativo, pueden existir grados, tanto por lo que se hace presente en él (así: genérico, distinto, propio...), como por el respectivo valor de certeza. En fin, el conocimiento positivo, según el diverso grado de penetración dentro del objeto, puede ser indicativo, adecuado y comprensivo. Indicativo es el conocimiento que de algún modo, a posteriori o a priori, distinto o confuso, termina en la esencia de la cosa; es adecuado cuando aferra distintamente los constitutivos esenciales de la cosa misma; es comprensivo, cuando abraza todas las características constitutivas del ser, y puede disponerlos en el orden ontológico que efectivamente los hace derivar uno del otro, y sabe dar razón de todas las virtualidades de la cual son susceptibles en el desarrollo real del ser mismo.

Por tanto: 1) el intelecto humano, con las solas fuerzas naturales, puede tener un conocimiento positivo, no sólo indicativo, sino propio y, en ciertos casos, también adecuado de las naturalezas del mundo

físico, como también de su naturaleza propia e incluso la del alma. A través de las propiedades, que las cosas revelan en la experiencia y el alma en sus operaciones, se puede concebir la naturaleza de unas y argumentar sobre aquella más recóndita de las otras. Santo Tomás confiesa que «conocer lo que es el alma es algo muy difícil» (*cognoscere quid sit anima, difficillimum est*, *De Veritate*, X, 8 ad 8; cf. *In I Sent.*, d. 3, 1, 2 ad 33; *ibid.*, IV, 5; *Sum. Theol.*, I^a, q. 87, ad 1), no dice que sea imposible; y esto también hay que admitirlo por sus propiedades de las cuales depende el tenor mismo de la vida humana (espiritualidad e inmortalidad). 2) El intelecto humano, en sus condiciones naturales de ejercicio, no puede realizar ningún conocimiento comprensivo ni de las substancias corporales, ni de las espirituales. Tal conocimiento sería posible con la condición que se pudiese comprender la materia prima y la libertad creada, pero esto está reservado a solo al intelecto divino que es la Causa primera y primer Motor, y del cual dependen todas las causas contingentes. Santo Tomás repite con frecuencia que las diferencias últimas y constitutivas de las esencias de las cosas se nos esconden, y que debemos contentarnos con indicarlas por medio de sus propiedades. 3) El intelecto humano, oportunamente disciplinado, puede, con las solas fuerzas humanas demostrar la existencia de Dios y reconocer sus principales atributos, ya sea absolutos (unidad, simplicidad, bondad, verdad...), como también los relativos al mundo creado (creador, omnipotente, omnisciente, providente...). En efecto, las cosas finitas se manifiestan abiertamente como efectos de una causa infinita y en los efectos se manifiesta siempre «de algún modo» una semejanza de la naturaleza de la causa. Por tanto, se trata de un conocimiento positivo y en cierto modo distinto, en cuanto Dios queda separado de cualquier otro ser; es, sin embargo, un conocimiento puramente «indicativo», pero es un conocimiento real y nobilísimo entre todos los demás conocimientos: «Hay, en aquellas cosas que confesamos de Dios, un doble modo de verdad. Pues algunas son verdades que exceden cualquier capacidad de la razón humana, como ser que Dios es uno y trino. Otras son verdades que también la razón natural puede alcanzar, como por ejemplo que Dios es, es uno, y otras seme-

jantes; las cuales los filósofos probaron de Dios en modo demostrativo, conducidos por la luz de la razón natural» (*Est autem, in his quae de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse unum et trinum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis, 1CG*, 3). 4) Debido a que las perfecciones que se encuentran en las creaturas son en sí finitas, y por tanto inconmensurables con la infinitud que tales perfecciones tienen en Dios, el intelecto humano, dejado a sus recursos naturales y obligado para su ejercicio a depender de los sentidos, no puede jamás alcanzar un conocimiento propio y adecuado, ni menos aún, comprensivo, de la esencia divina. En esta materia, debemos quedarnos contentos con saber «que es», sin pretender alcanzar el «qué cosa es», tal como declara el Angélico en un texto que sigue inmediatamente al que hemos citado. Y ese conocimiento, tal como el santo Doctor se apresura a notar al inicio del parágrafo siguiente, se concede a pocos, se alcanza apenas (*vix*), después de un largo tiempo y con mezcla de dudas y errores (*1CG*, 4; III, 39).

De acuerdo a santo Tomás «casi toda la consideración filosófica se ordena al conocimiento de Dios» (*fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinatur, 4CG*, 1; cf. *In III Sent.*, d. 24, 1, 3, sol. I). La primera tarea consiste en distinguir entre las perfecciones que se encuentran en las creaturas, aquellas que están ligadas a la materialidad de las sustancias sensibles, en cuanto tales, como la corporeidad, la sensibilidad, la vida vegetativa y semejantes, las cuales (perfecciones mixtas) no pueden de ningún modo ser atribuidas a Dios; y las perfecciones puras, aquellas que pertenecen al puro orden del ser y de la vida espiritual, tales como la verdad, bondad, unidad, belleza, inteligencia, voluntad, amor, sabiduría y semejantes, las cuales no sólo no repugnan a Dios, sino que deben ser atribuidas a Él en modo máximo, ya que solo en Dios ellas encuentran la pureza de la propia razón formal, mientras que en las creaturas no tienen más que una forma deficiente y participada. La atribución de estas perfecciones a la esencia

divina es, por tanto, esencialmente dialéctica pues implica dos momentos contrarios, los cuales generan un movimiento de la inteligencia que aquí abajo permanece siempre abierto. Hay un primer momento, el de la *afirmación* o atribución a Dios de las perfecciones puras como a su primer y propio posesor de las mismas; y existe también el momento de la cautela, o bien de ponerse en guardia contra el antropomorfismo y las transposiciones inmediatas, en cuanto se advierte que tales perfecciones no pueden existir en Dios del mismo *modo* con el cual se encuentran en las creaturas, sino de otro modo, es decir en un modo «proporcionado» a la divina esencia. La predicación, para expresarlo con términos técnicos, no se debe hacer según *univocidad*, sino según la *analogía*; es en este momento de la predicación analógica que el realismo tomista satisface el núcleo legítimo de la exigencia que se esconde en las reservas del agnosticismo.

En esto, santo Tomás se encuentra de acuerdo con los maestros más insignes de su pensamiento. Con Aristóteles, según el cual «la ciencia sobre Dios no es de propiedad humana» (*scientia de Deo non est humana possessio*, *In 4S*, d. 49, 11, 7 ad 12, citación libre de *Metafísica*, 1, 2, 983 [5-101]; cf. el comentario de santo Tomás en la lect. III, n. 64). Con san Agustín: «tal como dice Agustín: Dios escapa a toda forma de nuestro intelecto» (*sicut dicit Augustinus: Deus formam omnem intellectus nostri subterfugit*, *In 4S*, d. 49, 11, 1 ad 3, citación un poco vaga de la *Epist.* 147 [*De videndo Deo* ecc.] 6-8: PL 33, 596 ss.). Con el misterioso autor del libro *De causis* para el cual «la Causa primera es superior a cualquier explicación» (*Causa prima superior est omni narratione*, prop. V; ed. O. Bardenhewer, pp. 69-71). Y sobre todo con el Pseudo Dionisio Areopagita con el cual santo Tomás, junto con todos sus contemporáneos, lo consideraban como discípulo del Apóstol y que, en este tema de los «Nombres Divinos», eligió como su maestro principal. Aquí aparecen los principios de la doctrina de este profundo teólogo, recordados por santo Tomás aquí y allá en sus obras, y reunidos en el comentario a la citada proposición del *De causis* (lect. VI). Con el vivo sentido de la trascendencia divina, que había extraído del neo-platonismo, el Pseudo Dionisio afirma que, hablando de Dios «son más

verdaderas las negaciones que las afirmaciones» (*Coel. Hierarchia*, cap. 2; PG 3, 141 A). La razón de esto se encuentra en el hecho que Dios no se hace presente en modo adecuado a ninguna de nuestras facultades: «ni al sentido, ni a la fantasía, ni a la opinión, ni al discurso, ni a la ciencia»; «Dios juntamente es sin-nombre (ἀνώνυμὸ) y con muchos-nombres (πολυνυμὸ)» (*Div. Nom.*, cap. 6; PG 3, 587 B; 595 D). De modo más explícito, en la versión citada por santo Tomás: «si todos los conocimientos son de las cosas existentes, y si la existencia tiene un fin, en cuanto participan en modo finito del acto de ser; aquello que está sobre toda substancia, está separado de cualquier conocimiento» (*si cognitiones omnes existentium sunt, et si existentia finem habent, in quantum scilicet finite participant esse; qui est supra omnem substantiam, ab omni cognitione est segregatus, Div. Nom.*, cap. 6; PG 3, 594 A; cf. 587 D). Por eso no nos sorprende, cuando Dionisio afirma que el hombre en esta vida «se une a Dios como a algo totalmente ignoto» (*unitur Deo sicut omnino ignoto, Myst. Theol.*, cap. 1; PG 3, 1101 A). Es inútil observar que el Angélico en su comentario al *De Divinis Nominibus*, como en todas sus obras, se mantiene fiel al espíritu de esta doctrina, dándole un revestimiento más riguroso y científico: «esto es lo último a lo cual podemos alcanzar en esta vida respecto al conocimiento divino: que Dios es sobre todo lo que puede ser pensado por nosotros, por tanto el modo de nombrar a Dios por remoción, es máximamente propio» (*hoc est ultimum ad quod pertingere possumus circa cognitionem divinam in hac vita, quod Deus est supra omne id quod a nobis cogitari potest et ideo nominatio Dei quae est per remotionem, est maxime propria*, cap. I, 1, 3, ed. Parm., t. XV, 271 b). Y en el prólogo a la q. 3 de la I^{a} de la *Summa*: «conocido de algo si es, queda por investigar de qué modo es, para saber qué cosa sea eso. Pero porque de Dios no podemos saber qué es, sino más bien que no es; de Dios no podemos considerar de qué modo es, sino más bien de qué modo no es» (*cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit: non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit*, cf. *In 1S*, d. 2, 1, 3, ad 2; *3CG*, 39; 49 y paralelos).

La ardua y fundamental doctrina de la *analogía* en el tomismo se funda en los principios indicados, los cuales nos dan la clave para descifrar, en sentido positivo, el misterio de la existencia humana y para acercarnos al inconmensurable abismo de la trascendencia divina.

BIBLIOGRAFÍA

–HUXLEY, TH., *Collected Essays*, V, Londres 1898, 237-39; HUME, D., *Trattato sulla natura umana*, I, trad. it. con el título: *Trattato sull'intelligenza umana*, Bari 1926 (ver especialmente: parte 1ª y parte 3ª, 15 ss., 94 ss.); KANT, E., *Critica della Ragion Pura*, trad. it., rest. de la 2ª ed., Bari 1924-1925; COMTE, A., *Cours de philosophie positive*, 6 vol., 5ª ed., Paris 1894; SPENCER, H., *I Primi Principi*, 4ª ed. it., Milan 1901; DURKHEIM, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 2ª ed., Paris 1925; BARTH, K., *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, Zurich 1924; id., *Römerbrief*, 5ª ed., Zurch 1941; PETERSON, E., *Was ist Theologie*, Bonn 1926; JASPERS, K., *Philosophie*, III, Berlin 1932, *Metaphysik*, cap. 4: *Lesen der Chiffreschrift*, 128-237; HERSCH, J., *L'illusione filosofica*, trad. it., Torino 1942; FABRO, C., *Problemi dell'Esistenzialismo*, Roma 1945.

–Para Heidegger, ver el reciente pronunciamiento sobre el problema de Dios en su *Brief Ueber den Humanismus an Jean Beaufres*, que continúa el ensayo: *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1947;

–Sobre las relaciones entre el Pseudo Dionidio y santo Tomás, ver: BARDENHEWER, O., *Die Pseudoaristotelische Schrift «Über die reine Güte», bekannt unter dem Namen «Liber de Causis»*, Friburgo en Br. 1882; DURANTEL, J., *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volontè dans la philosophie de St. Thomas*, Paris 1918, 72 ss.; DODDS, E. R., *The Elements of Theology of Proclus*, Oxford 1932 (ver: 310-313, Appendice I: *The Unknown God in Neoplatonism*, donde sintetiza con importantes observaciones críticas la obra de E. Norden, Agnostos Theos, Leipzig 1913).

AGNOSTICISMO

–Los teólogos modernos tratan el agnosticismo, comúnmente en apologética (cf. GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De revelatione*, I, 3ª ed., Roma 1929, 276-318), o bien en la parte introductoria al tratado dogmático «De Deo Uno» (cf. DIEKAMP, Fr., *Theol. Dogm. Manuale*, I, ed. lat., Tournai-Paris 1933, 126-131).

–En torno a Spencer: LUCAS, G. J., *Agnosticism and Religion, being an Examination of Spencer's Religion of Agnosticism*, Londres 1895.

–Exposición y crítica de los sistemas agnósticos: MICHELET, G., *Dieu et l'Agnosticisme contemporain*, 3ª ed., Paris 1909; ZACCHI, A., *Filosofia della religione*, parte I: *Dio*, 1: «*La negazione*», 2ª ed., Roma 1925, 167 ss.; GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Dieu, son existence et sa nature: solution thomiste des antinomies agnostiques*, 5ª ed., Paris 1928 (fundamental).

–Entre los artículos para una visión de conjunto sobre el agnosticismo se puede ver: CHOSSAT, M., s. v. en *DFC*, I, col. 1-76: tratado casi completo, rico en el material, y con algunas comparaciones, aunque engorroso y no desprovisto de una cierta subjetividad en la presentación de los problemas.

Traducido por P. Dr. Marcelo Lattanzio, IVE.

Teología natural (Teodicea)

P. Dr. Cornelio Fabro

Es el conocimiento que el hombre puede tener de la existencia y de la naturaleza de Dios mediante la razón.

Se distingue de la teología revelada o sobrenatural porque esta procede de los principios de la razón y parte de los datos de experiencia. Esta división de dos teologías (natural y sobrenatural) es más bien reciente, pues la así llamada teología natural, en cuanto expone el conocimiento racional del Primer Principio de las cosas, pertenece a la metafísica como su punto culminante.

El objeto principal de la teología natural se puede indicar en tres grupos de cuestiones, en el orden siguiente: a) existencia de Dios; b) la naturaleza de Dios; c) la providencia y la solución del problema del mal. Evidentemente se trata de problemas unidos uno al otro, por lo cual no está permitido detenerse en uno excluyendo o ignorando el otro; por otra parte, consta que la razón más frecuente del ateísmo teorético y práctico es la dificultad de armonizar la existencia de un Dios personal, y por tanto su bondad y providencia, con la existencia del mal físico y moral. En efecto, el término «teodicea», que con frecuencia en la neo-escolástica equivale al de teología natural, ha sido asumido por Leibniz para hacer frente a la dificultad del problema del mal, pero se encontró con la crítica de Kant.

I. Terminología

El término teología natural (*Theologia naturalis*) se encuentra por primera vez en el pontífice A. Muzio Scevola, cónsul en el 95 a. C., y después fue retomado por Varrón (según el testimonio de san Agustín; cf. *De civ. Dei*, IV, c. 27; VI, cc. 2-10; VIII, c. 5) en la enciclopedia

titulada *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* en 41 libros de inspiración estoica. Varrón distingue una triple teología: *mítica* o fabulosa, *física* o «natural» y *civil*, es decir política. La teología «mítica» es usada por los poetas, pero no es digna para la divinidad; la teología natural se reserva a los filósofos; la teología civil mira a la religión de Estado (*De civ. Dei*, cc. 4, 1-2). Aunque la teología natural, es decir, la doctrina de los filósofos respecto a la divinidad, es juzgada como superflua e incluso nociva, pues puede desviar al pueblo de la religión civil, y por ende dañar al Estado. San Agustín nota en vez que la teología natural, es decir la filosófica, ha mostrado la no conveniencia de la mitología y ha introducido una noción de Dios más verdadera y digna del Principio Supremo, entendido como el Padre de todos los hombres, y no el numen de un pueblo o nación particular, como pretendía la teología civil (cf. el elogio discreto de los filósofos: *De civ. Dei*, II, 7).

II. Breve noticia histórica

Entendida como la concepción de la divinidad, elaborada por el pensamiento filosófico, la teología natural se ha desarrollado en conformidad con las orientaciones peculiares de las varias escuelas en su desarrollo histórico.

El término *teología* (θεολογία) ha sido aplicado por el tardo helenismo (Damascio) a Orfeo, quien «hacía derivar el primer principio de la Noche» (frg. B 12: H. Diels, *Fragm. d. Vors.*, I, 5 ed., Berlín 1934, p. 10, 27). Platón, en el bosquejo de teología natural del *De Republica* amonesta a los poetas de atenerse a esquemas convenientes cuando deben representar la divinidad (οι τυποι περι θεολογιαφ) es decir Dios así como es (οιοφ τυγχανει οθεοων) es esencialmente bueno y no puede ser causa de mal alguno, pues el mal proviene de otras causas (*Resp.* II, 18, 379 a-c).

En Aristóteles θεολογία puede indicar sea la especulación poético-mística (cf. *Meteor.* II, 1, 353 a 35), sea la parte conclusiva de la filosofía teorética que trata del Primer Principio «separado e inmóvil»

(εωπιστημη θεολογικη, *Met.* XI, 7, 1064 a 33 ss.). En el primer sentido, Aristóteles opone aquellos primeros poetas (οι πρωτοι θεολογησαντεφ) que recurrían a las imágenes antropomórficas, a los primeros que verdaderamente se ciñeron a filosofar (οι πρωτοι φιλοσοφησαντεφ) es decir establece la oposición entre quienes se adaptaban a la mentalidad popular y aquellos que, en vez, seguían la rigurosa disciplina del pensamiento (cf. *ibid.* I, 2, 983 b 6, 11, 28). A aquella primera categoría, pertenecían: Orfeo, Ferécides, Homero, Esíodo (cf. *ibid.* III, 4, 1000 a 9; para los textos ver: H. Diels, *Fragm. d. Vors.*, ed. cit., III, *Index*, 204 b. 23-26). Senofones entonces, puede ser considerado el primer «teólogo metafísico» que afirma expresamente: la unidad de Dios (el Uno) la «naturaleza más excelente y noble de todas» (το δε παντων κρατιστον και αριστον θεοφ, H. Diels, A 31, ed. cit., I, p. 121, 31) y la oposición ontológica fundamental entre Dios y el mundo: «Dios es el Uno, el Omnipotente, el Inmutable, el Eterno, que reposa en sí mismo» (αιωει δωεων ταυωτω μιμνει κινουμενοφ ουωδεν; H. Diels, I, *ibid.*, B 26, p. 135, 10). Parménides parece dar un paso adelante, se concentra en el misterio del ser y presenta el Uno como objeto de veneración religiosa y, aun cuando Dios no es expresamente dotado de personalidad, el modo concreto de su vocabulario sobre la experiencia de la verdad, revela una genuina experiencia religiosa (cf. Frg. B 6, 6; H. Diels, ed. cit., I, p. 233, 4). Heráclito celebra la epifanía de Dios en la naturaleza: Él es «el día y la noche, el invierno y el verano, la guerra y la paz, saciedad y hambre» (Frg. 367; *ibid.* I, p. 165, 8 ss.) presente en todo, pero tiene su sede en el fuego (Aristóteles, *De part. anim.* I, 5, 645 a 17). Hay que notar que la mayor parte de los sofistas, acusados de «ateísmo», en realidad criticaban más bien las groseras representaciones antropomórficas de los poetas y la religión interesada del Estado de los políticos (cf. el proceso a Sócrates). Por tanto, se debe reconocer una continuidad en el desarrollo de la teología en el pensamiento griego que desde el inicio aparece dominado por el problema de Dios. En los grandes sistemas socráticos aparece explícitamente el problema de la relación entre la divinidad y el mal, pero en realidad

Dios ignora el mal: Dios, para el pensamiento griego, representa la esfera de la racionalidad. El mal es referido a la materia si es el mal físico, o si es el mal moral a la ignorancia (Platón) y a la contingencia (Aristóteles).

Con la filosofía estoica y neoplatónica la teología natural obtiene su fundamentación sistemática. El modo estoico de tratar la teología natural se funda sobre el principio de haber señalado en Dios la actuación como λογοφ de la naturaleza, mientras que la pasividad pertenece a la materia. El principio de actualidad es el «fuego artífice» (πυρ τεχνικον) que penetra de una parte a otra toda la naturaleza; no es fuego que quema y consuma, sino fuego vital que conserva todo, alimenta, sostiene, provee de sentido a todo, según el dicho de Virgilio: «Spiritus intus alit, totamque infusa per artus mens agitat molem et magno se corpore miscet» (= el espíritu alienta dentro, y la mente mueve toda la mole, y se mezcla con los grandes cuerpos; *Eneidas*, VI, v. 726 ss.). Tal fuego omnipresente y omnisciente es Dios, la mente suprema: el cual contiene en sí las «razones seminales» (λογοι σπερματικοι) según los cuales, todas las cosas, por necesaria pre-ordenación (καθ ϖειμαρμενην) se generan; y es espíritu (πνεύμα) que se expande por todo el universo y recibe variados nombres en el todo de la materia (Aezio, *Placita*, I, 7, 33; H. Diels, *Dox. Gr.*, 2 da. ed., 305, 15 ss.). Por eso los estoicos identifican a Dios con la realidad del mundo. Él es un «animal inmortal, racional, perfecto, o bien intelectual en poseso de la felicidad, al menos preservado de cualquier mal, que tiene providencia del mundo y de las cosas que están en el mundo». Pero no posee una «forma humana» (αϖνθρωπομορφοφ) y es el artífice (δημιουργοφ) del todo y el padre de todos (ωστερ πατηρ παντων; Diógenes Laercio VII, c. 1). Se dice Δια porque mediante (δια) él son todas las cosas, y también Zeus (Ζηνα) en cuanto hace vivir (ζην) todas las cosas. Por eso afirma Zenón que la sustancia de Dios es el universo-todo y el cielo. Esta inmanencia física de la divinidad constituye la perfecta racionalidad del cosmos, la cual, a su vez, explica la concepción estoica del «hecho» que es

fundamento de la imperturbabilidad del sabio. Esta metafísica de la teología natural tenía su apertura en la teoría del conocimiento. Los estoicos ponen el punto de partida del saber en los primeros «conocimientos ínsitos» (εμφυτοι προληψειφ), que no son ideas innatas, sino que derivan inmediatamente de la experiencia mediante una «disposición natural» que hace al hombre afín a Dios, y por eso la noción de Dios y de la religión pertenecen a la esencia del hombre. En este punto se solidifica la unidad del género humano: todos, griegos y bárbaros, creen en la divinidad en virtud de las mismas nociones, ofrecen sacrificios, oran, hacen votos. Los argumentos principales para la existencia de Dios son, para Cleante, las previsiones de los oráculos, la belleza de los astros, el orden y la jerarquía de los seres que se muestran guiados por una finalidad inmanente.

La corrupción del concepto de Dios en el politeísmo surgió de la personificación de las fuerzas naturales, de las pasiones, de la morbosa fantasía de los poetas... y en general de la incapacidad de elevarse a contemplar a Dios en Todo el universo (cf. Aezio, *Placita*, I, 6: ποθεν εννοιαν εσχον θεων ανθρωποι, H. Diels, *Dox. gr.*, 2 da. ed., p. 292 ss.). En esta grandiosa especulación tiene un puesto de privilegio Poseidón, cuyo tratado (perdido) sobre Dios (Περι των Θεων) ha sido la fuente del Libro III del *Contra Dogmaticos* de Sexto Empírico y del *De natura deorum* de Cicerón, y también de Virgilio ya citado (cf. K. Reinhardt, *Poseidonios*, Munich 1921, p. 208 s.). Poseidón realiza la síntesis de la teología de Platón y Aristóteles con la estoica, integrando también elementos pitagóricos: «Dios es espíritu, inteligente e ígneo (πνευμα νοερον και πυρωδεφ) que no tiene figura (corpórea), que se dirige a lo que quiere y comunica una semejanza de sí a todas las cosas» (H. Diels, *Dox. gr.*, 2 da. ed., p. 302 s.).

Doctrina característica de la teología antropológica de Poseidón es la concepción del hombre como «nudo» (σινδεσμοφ) y círculo de todas las cosas, el hombre es como el vínculo entre la realidad corruptible y la divinidad, de tal modo que todas las cosas tienen una ligazón

(la «simpatía» cósmica) única e ininterrumpida a partir del mundo orgánico, las plantas, los animales, hasta Dios: esta es la forma histórica más suntuosa de una teología natural en su sentido originario (cf. K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Origenes u. sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlín y Leipzig 1932, Anhang, p. 216 s.). El influjo de Poseidón es notable incluso sobre el judío helenista Filón y sobre los mismos escritores cristianos como Orígenes, los Capadocios, Nemesio de Emesa y Calcides, los cuales parecen desarrollar la riqueza de la concepción cristiana sobre la trama de la concepción estoica (H. Koch, *Pronoia u. Paideusis, Studien über Origenes u. sein Verhältnis zum Platonismus*). Las especulaciones del neoplatonismo, desde Plotino a Proclo, constituyen una teología natural que absorbe la entera filosofía: en efecto, lo «divino» es considerado no solo en forma estática (como las «ideas» de Platón) sino respecto al devenir de lo real que se articula en los procesos de emanación de las hipóstasis (el Uno, la Inteligencia, el Alma... en Plotino; el imparticipado, las participaciones y los participantes en Proclo). El lado recóndito y místico de la teología griega se desarrollaba paralelamente a la filosofía y con movimientos alternados de acercamiento y repulsión con la misma, en las doctrinas órfico-pitagóricas sobre las «teofanías» (M.-J. Lagrange, *Critique historique*. I. *Les mystères. L'orphisme*, Paris 1937, p. 119 s).

La teología natural alcanza su plenitud en el pensamiento patrístico y medieval, bajo el influjo de la Revelación. Recientes investigaciones sobre las fuentes estoicas y neo-platónicas han mostrado la estrecha continuidad entre la filosofía griega y la especulación judaico-cristiana. Un puesto de honor corresponde al judío alejandrino Filón, el cual (en conformidad con *Ex* 3, 14) llama a Dios únicamente το ον, excluyendo cualquier determinación (αποιοφ cf. *Leg. Alleg.* I, 15, ed. Cohn-Wendland, I, Berlín 1896, p. 73, 27). La teología natural se dice «sapiencia» (σοφία), el conocimiento de Dios «culto de Dios», la «vía que conduce a Dios» (H. A. Wolfson, *Philo*, I, Cabridge [Mass.] 1948, p. 148). Filón, como los estoicos atribuye a Dios el cuidado del entero

género humano y del universo mundo (cf. *De Prov.*, II, 44), sin hacer mención de los individuos, que sin embargo no son excluidos de la Providencia, pues él defiende la verdad de los milagros que conciernen situaciones y personas singulares. De todos modos estas incertezas desaparecen en los escritores cristianos.

Dios no es solo espíritu trascendente, sino también es inteligencia, vida y amor, no sólo en sí mismo, sino también hacia las criaturas (creación libre) y en particular hacia el hombre (Encarnación). La teología natural en los Padres no es especulación cosmológica o política, como lo era en la antigüedad clásica, sino que está orientada al hombre y considera el singular. La teología natural es, por tanto, un reflejo de la certeza de la enseñanza de la fe sobre la existencia y naturaleza de Dios, sobre la creación y conservación de las cosas, sobre la dignidad divina del hombre, sobre el origen y solución final del problema del mal..., es por este influjo de la Revelación sobre la filosofía patrística que la «providencia de los individuos singulares está como punto de partida de la economía divina» (parábola de la oveja perdida). La teología patrística ha sacado en particular del neo-platonismo, la cautela en el uso de los «nombres divinos», así san Basilio afirma una doble clase de nombres divinos, unos con significado positivo, los nombres que «indican perfecciones propias de Dios», como cuando lo llamamos bueno y justo, creador y juez, y cosas semejantes; en vez los otros lo indican respecto a cosas que no le convienen, por ejemplo, incorruptible, invisible, inmortal... (*Contra Eun.* I, 10; PG 29, 536). Un ensayo insigne de teología natural es la *Oratio Theologica* II de san Gregorio Nazianceno (Περι θεολογιαφ, PG 36, 25 ss.) que desarrolla en los siguientes puntos: 1) (§§ 1-12): absoluta incorruptibilidad de la naturaleza divina en sí. Si bien es posible demostrar con la razón la existencia de Dios creador y conservador de todo, perfectamente «incorpóreo», sin embargo no mostramos todavía conocerlo cómo es, sino más bien cómo no es, y lo mismo vale pena los otros atributos tomadas de las creaturas. 2) (§§ 13-16): la vía más segura para conocer a Dios es la de la Escritura que lo llama «espíritu y fuego, luz y caridad, y sabiduría, y justicia, inteligencia y Verbo..., a diferencia del indigno politeísmo».

3) (§§ 17-21): la vía más segura es la de subir (con la guía de la Escritura) desde nuestra mente que es «algo deiforme y divino» (το θεοειδεφ τουτο και θειον) a Dios como desde la «imagen a su arquetipo»: así hicieron Henoc, Elías, san Pablo. 4) (§§ 22-31): el espectáculo del orden y de la armonía que se muestra en el mundo y especialmente en el reino de los vivientes atestigua la existencia del creador.

Sin embargo, no se puede hablar de una teología *por sí sola* en los Padres, porque eso supone una clasificación del saber que se alcanzará sólo hacia el fin de la época patrística (con san Gregorio Damasceno) gracias a la asimilación de la lógica aristotélica, y a la extensión de las reflexiones teológicas mediante la asunción de precisos conceptos de la filosofía clásica (platónica, estoica, etc.). Las primeras controversias explícitas sobre la autonomía de la teología natural metafísica, respecto a la teología propiamente dicha, hay que verlos en el mundo musulmán entre dos corrientes del racionalismo filosófico (*falsafah*) que culmina en Averroes y de la teología (*kalām*) fideísmo místico de Avicena y especialmente de Al-Gazel (cf. L. Gardet-M. M. Anawati, *Introd. à la théol. musulmane*, Paris 1948, especialmente pp. 133 ss.; 316 ss.). La polémica árabe alimentará la formación de la teología natural en el medioevo, sobre todo a partir del siglo XIII cuando entran en Occidente las traducciones de Averroes y Avicena, a las cuales es necesario añadir dos judíos: Avicebrón y Moisés Maimónides, autores del agnosticismo y ocasionalismo teológico, criticados por santo Tomás.

La escolástica latina, en su línea ortodoxa, que se mantiene fiel al magisterio patrístico especialmente de san Agustín, del Pseudo-Dionisio, de san Gregorio Magno, del Damasceno, inspirará más la teología medieval. El progreso mira más bien al método que es asumido de Aristóteles con el aporte de los árabes (Avicena, Averroes y Moisés Maimónides). Esto se diversifica según la orientación de las varias escuelas: el agustinismo recurre preferentemente a la doctrina de la iluminación, intentando con san Anselmo la argumentación *a*

priori, y por tanto a un proceso directo, en vez santo Tomás, fiel al aristotelismo, desarrolla las pruebas *a posteriori*, y el método de la analogía; el nominalismo desconfía tanto de las pruebas *a priori* cuanto de las *a posteriori* y remite el conocimiento de Dios únicamente a la fe, anticipando el fideísmo protestante.

Merece una mención aparte el lulista Raimundo de Sabunda (muerto alrededor del 1432) autor de la *Theologia naturalis seu verius thesaurus divinarum considerationum ex naturae fontibus haustarum, tum thelogis tum philosophis atque universis scientiarum artiumque studiosis plurimum profuturus* (Venezia 1581), cuyo prólogo fue puesto en el Índice en 1595 y sacado en 1900 por León XIII. El motivo de la condena parece que fue no tanto la defensa de la autoridad casi exclusiva atribuida a la Sagrada Escritura en el conocimiento de la fe, cuanto el hecho que el «libro de la naturaleza» es presentado no sólo como fuente del conocimiento de los atributos naturales de Dios sino también por cuanto concierne la «salvación, la perfección y el progreso de la vida eterna». Por ejemplo en el c. 46 (desarrollado en los cc. 47-55), la creación *ad extra*... «manifestat et arguit aliam productionem summam, occultam et aeternam in Deo, quae est de sua natura et suo proprio esse. In que producitur Deus de Deo et per quam ostenditur summa Trinitas in Deo» (= manifiesta y argumenta otra producción suma, oculta y eterna en Dios, que proviene de su naturaleza y de su propio ser. En ella se produce dios de Dios y por la cual se muestra la Santísima Trinidad de Dios, ed. cit. p. 33 b). En los cc. 63-64 la Trinidad es demostrada con el argumento ontológico (pp. 52-54, cf. c. 264, p. 286 b, lo mismo para el misterio de la Encarnación). La obra fue elogiada por Hegel, por su fuerza especulativa (cf. *Gesch. der Phil.*, en *Werke* XV, Berlín 1844, p. 175) e inspiró al teólogo romántico Martín Deutinger a intentar una síntesis entre el pensamiento cristiano y el principio moderno de auto-conciencia (cf. J. Fellerer, *Da Verhältnis von Philos. u. Theol. nach M. D.*, Bonn 1940, p. 57 ss.). Sighart, un discípulo de Deutinger, maestro a cargo de una nueva ed. de la *Theol. nat.* de Raimundo (Freising 1852), que en el siglo XVIII tuvo el honor de ser traducida y

defendida por Montaigne (*Essais*, II, c. 12; ed. Faguet, II, París s. d., p. 47 ss.).

El primer protestantismo, aun cuando disminuya la fuerza de la razón, no rechaza del todo la teología natural y eso en razón de *Rom* 1, 20 según la *Formula Concordiae* Lutero «accurate monuit longe aliam Dei cognitionem ex evangelio quam ex lege hauriri, quia etiam gentes ex lege naturae aliquam Dei cognitionem habuere, nec tamen eum recte vel agnoverunt vel coluerunt» («cuidadosamente advirtió otro conocimiento de Dios que el del Evangelio, extraído de la ley, pues también los paganos tuvieron algún conocimiento de Dios a partir de la ley natural, aún cuando no lo reconocieron rectamente, ni le dieron culto» (J. T. Müller, *Die symbolische Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gütersloh 1928, p. 638 s.). A partir del mismo Melangton que admite una ética y una teología natural, la cuestión está fuera de duda, como declara en el siglo XVIII el teólogo Huetter «In Deum ipsum non ingratos modo, sed et contumeliosos esse, qui vel notiatias naturales negare, vel praestantissimum eorum effectum, philosophiam nimirum, opus carnis, sive pecatum nominare hodie non erubescunt», en H. E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, Gütersloh 1951, p. 17).

Debe decirse otro tanto de la «pequeña llama del libre arbitrio» (*ein kleines Fuencklein der freien Willens*) que ha quedado en el hombre para tender, en cierto modo a Dios, aún después de la caída, como lo atestigua el pietista Juan Arndt (cf. *Das wahre Christentum*, I, c. 41, § 26, Leipzig 1764, p 218 a). Ambigua es la posición de Calvino, según el cual, el hombre caído puede también distinguir entre el bien y el mal, pero no puede encontrar la vía para subir a Dios: en efecto, si bien él admite que Dios ha inserido en las mentes humanas un conocimiento natural de Él –y esto explica por qué no existe un pueblo que no tenga religión– sin embargo este conocimiento no es suficiente para subir hasta Dios, si no es guiado por el magisterio de la Escritura, pues la mente humana está corrompida (cf. *Institutio christianae religionis*, I, 3, y

6; ed. Ginebra 1569, p. 3 ss.). La definición de Bacon permanece tradicional: «Theologia naturalis philosophia etiam divina recte appellatur. Diffinitur autem haec ut sit talis scientia, seu potius scientiae scintilla, qualis de Deo haberi potest per lumen naturae et contemplationem rerum creatarum» (= la teología natural rectamente se llama también filosofía divina. Esta se define como tal ciencia, o más bien una centella de la ciencia, que de Dios puede tenerse por la luz de la naturaleza y la contemplación de las cosas creadas, *De augmentis scient.*, II, 2; ed. Spedding-Ellis, I, Londres 1879, p. 544).

La teología natural sustituye la teología revelada, mediante las 5 verdades enunciadas en el *De Ver* de 1624: 1) existe una numen supremo; 2) debe ser venerado por el hombre; 3) la virtud ha constituido siempre la parte principal del culto a Dios; 4) los vicios y delitos deben ser expiados; 5) después de esta vida se espera el premio o la pena (cf. M. M. Rossi, *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, Firenze 1942, p. 6). Concepción que retorna en John Toland quien niega la existencia de cualquier misterio que trascienda la mente humana (cf. *Clidophorus*, en *Works*, Londres 1720, p. 63 s.).

La ambigüedad de la posición de Calvino respecto a la teología natural retorna hoy respectivamente en la interpretación de E. Brunner y de K. Barth, mientras el primero ha hecho amplias concesiones a la posición tomista del conocimiento natural de Dios, el segundo ha negado la posibilidad de un «punto de inserción» (*Anknuepfungspunkt*) y ha calificado la doctrina teista de la analogía como «invención del Anticristo» (*Dogmatik*, I, 5 ed., Zurich 1947, p. VIII).

La neo-escolástica tomó de Wolf el término teología natural (*theologia naturalis*) que la definió como «scientia eorum quae per Deum possibilia intelliguntur» (ciencia de aquellas cosas que se entienden son posibles para Dios) y le atribuye por objeto la existencia, los atributos y los efectos de Dios (*Philosophia rationalis sive lógica método scientifica pertracta*, §§, 57 y 96, Verona 1779, pp. 15 a, 23 s.). Sin em-

bargo, la filosofía cristiana, en conformidad con el magisterio eclesiástico, tomando el término «teología natural» del iluminismo rechaza sin embargo el método y el espíritu racionalista.

El problema de la naturaleza y del método de la teología natural, dependen, en fin, de la noción misma de filosofía y de la posibilidad de la razón humana de alcanzar el absoluto; y además del concepto de revelación divina que permita aclarar la relación entre razón y fe.

BIBLIOGRAFÍA

- C. J. WEBB, *Studies in the history of natural theology*, Oxford 1915;

- K. GRONAU, *Das Theodizee-problem in der altchristlichen Auffassung*, Tubinga 1922;

- W. JAEGER, *The theology of the early greek philosophers*, 2 ed., Oxford 1948.

Sobre el conocimiento medieval de la teología natural:

- G. GRUENWALD, *Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik*, Münster en V. 1907;

- A. DANIELS, *Quellenbeitr. u. Untersuch. z. Gesch. der Gottesbeweise im dreizehnten Jahr. mit besonderen Berückischtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm*, ivi 1908;

- K. SCHENIEDER, *Alberts des Grossen Lehre von natürlichen Gotteswissen*, Friburg en Br. 1932.

Sobre la concepción protestante:

-N. SOENDERBLOM, *Natürliche Theologie u. allgem. Religionswissenschaft, en Beiträge z. Religionswissenschaft*, I, 1, Estocolmo-Leipzig 1913-1914;

- E. SCHLINK, *Theol. der lutherischen Bekenntnisschriften*, Munich 1947, especialmente p. 81 ss.;

- P. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit, Fragen um den Begriff der natürliche Theol.*, ivi 1950;

- T. F. TORRANCE, *Calvins Lehre vom Menschen*, Zurich 1951, especialmente cc. 11-12, pp. 177-208;

- M. SCHMIDT, *Biblizismus u. natürliche Theol. in der Gewissenslehre des englischen Puritanismus*, parte I, en *Archiv. f. Reformationsesch.*, 42 (1951) pp. 198-219.

Sobre el pensamiento moderno y la teología natural:

- Fr. K. SCHUMANN, *Der Gottesgedanke u. der Zerfall der Moderne*, Tubinga 1929;

- C. FABRO, *L'uomo e il problema di Dio*, en AAVV, *Dio nella ricerca umana*, Roma 1950, especialmente pp. 69-108.

Sobre la controversia Brunner-Barth:

- E. BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch*, 3 ed., Zurich 1941, especialmente p. 242 s. y Beilage III: *Zum Problem der "natürlichen Theol." u. der "Anknüpfung"*, pp. 541-553; id., *Dogmatik*, II, ivi 1950; *Zur Lehre von der "analogia entis"*, p. 50 ss.;

- K. BARTH, *Der Römerbrief*, 7 ed., Zurich 1940, p. 21 s.; id., *Die kirchliche Dogmatik*, I, 1, 5 ed., ivi 1947, pp. 134-160, y I, II, 3 ed., ivi 1945, pp. 135-204; 247.

Desde el punto de vista católico:

- E. PRZYWARA, *Religionsphilos. katholische Tehologie*, en *Handb. d. Philos.*, Munich-Berlín 1927, p. 83 s.; id., *Humanitas*, Noremberg 1952, especialmente pp. 464 s., 647 s.;

- G. SÖHNGEN, *Analogia fidei*: I. *Gottänhnlicheit aus Glauben*; II. *Die Einheit in der Glaubenswissenschaft*, en *Catholica* 1934; fasc. III-IV;

- J. RIES, *Die natürliche Gotteserkenntnis in der Theol. der Krisis im Zusammenhang mit dem Imagobegrift bei Calvin*, Bonn 1939.

Tratados escolásticos con bibliografía actualizada:

- P. DESCOQS, *Praelectiones theol. natur.*, 2 vol., París 1932-1935; id. *Schema Theodiceae*, I, ivi 1941;

- R. A, MOTTE, *Théodicée et theologie chez st Thomas*, en *Rev. des sc. philos. et théol.* 26 (1937) pp. 5-26;

- M. RAST, *Theol. naturalis*, Friburgo en Br. 1939.

C. FABRO, voz: Teologia natural, en *Enciclopedia Cattolica*, vol. X, coll. 1970-1976.

Panteísmo*

P. Dr. Cornelio Fabro

1. Noción. – De acuerdo con la etimología (πᾶν - θεός), panteísmo indica la concepción filosófica que identifica a Dios con el Todo de la realidad, ya se la conciba como naturaleza o como historia o bien como síntesis de ambas. En este sentido, Dios o el Absoluto, se proclama así inmanente al mundo y a la historia, como su común sustancia y verdad, y es por tanto muy semejante al monismo metafísico o panenteísmo que proclama de diversas maneras la unidad del ser y de la sustancia. Por lo tanto, el panteísmo no identifica directamente a Dios con el mundo en cuanto tal, sino que concibe los dos términos según una relación dialéctica: Dios es el Todo y la sustancia, de la cual la variedad y la multiplicidad de los entes mundanos son sus partes y manifestaciones y se sabe que el Todo es anterior y mayor que sus partes.

Se puede decir, por tanto, que el panteísmo es la forma metafísica de interpretación de la negatividad de lo finito con respecto al infinito, y del mundo con respecto a Dios, según aquello que puede llamarse la "línea vertical" o bien el "principio de pertenencia", como precisamente hay que concebir la relación de las apariencias con la Realidad y de los muchos con el Uno. El término panteísmo parece haber sido utilizado en este sentido por primera vez y con una terminología muy significativa por el deísta J. Toland (*Pantheisticon*, *sive Formula celebrandae societatis Socraticae*, ... *Dissertatiuncula*, Cosmopoli

* Publicado en Dizionario Enciclopedico di Spiritualità, pp. 1370-1372.

1720; cfr. *A Catalogue of Mr. Toland's Writings*, en *Works*, London 1732, t. II, p. 97).

2. Formas. – El panteísmo difiere según las diversas maneras de concebir la unificación y resolución del mundo en Dios: es prevalentemente cósmico en el pensamiento griego (en forma inicial en los pre-socráticos, especialmente Parménides, Heráclito y Empédocles; en forma completa en los estoicos y los neo-platónicos). Es panteísmo "teológico" en la Edad Media con David de Dinant y Amalrico di Bene por un retorno al monismo griego, y reaparece en Eckhart y en Nicolás de Cusa por la concepción avicenaria del ser; del panteísmo griego, sobre todo estoico, parece que, en el renacimiento, se valen G. Bruno y G. C. Vanini que se une a la obra de Toland por su deísmo y por las corrientes iluministas y racionalistas que derivan de ella. En esta forma de panteísmo, casi una síntesis del panteísmo cosmológico y teológico, se puede colocar la concepción de Spinoza con el *Deus sive natura*, es decir, en virtud de la identificación de modos y atributos en la única sustancia eterna. Se puede llamar, o es panteísmo "trascendental", es decir, antropológico, a la concepción del Absoluto del idealismo trascendental (Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher) que eleva el Yo-pienso kantiano (*Ich denke überhaupt*) a Absoluto según la estructura dialéctica de la sustancia espinoziana. De ahí la primera controversia sobre el panteísmo (*Pantheismusstreit*) entre Jacobi y Mendelsohn, seguida de la segunda y más famosa controversia sobre el ateísmo (*Atheismusstreit*), del cual Fichte fue el protagonista (1798). Así, por un lado, en el panteísmo, especialmente en esta última forma que eleva la realidad (absoluta) a autoconciencia, Dios o el Absoluto se convierte en la única realidad y todo el resto, incluida la realidad humana, se reduce a pura apariencia transitoria.

Por otra parte, como en realidad no se da otra realidad que la que se despliega en las coordenadas espacio-temporales, estas apariciones son el único "lugar" en el que el Absoluto celebra su verdad y su realidad, según la fórmula de Hegel de que «sin el mundo Dios no es Dios» (*Ohne Welt ist Gott nicht Gott*; cfr. *Philosophie der Religion*, Lassen I, Leipzig 1925, n. 148; cf. p. 186 y ss.) y en un modo aún más explícito: «si la esencia divina no fuera la esencia y naturaleza del hombre, entonces sería realmente una esencia que no sería nada» (*Die Vernunft in der Weltgeschichte, Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, III Aufl. Lasson, Leipzig 1930, Bd. I, p. 29). A partir de esto se entiende la reducción hecha por Feuerbach, y luego por el marxismo y el existencialismo, de la teología (hegeliana) a antropología y la expulsión total de la conciencia de lo que es "sacro".

3. Panteísmo y religiosidad. – Bajo un cierto aspecto y a primera vista, parece que el panteísmo es profundamente religioso: la inmersión total de Dios en el mundo parece divinizar el mundo mismo y purificarlo de los límites y del mal, la superación de la finitud en el Absoluto que es todo y está en todas partes. Sobre todo en Spinoza, que es el reconocido maestro del panteísmo moderno, este principio no sólo tiene un significado sistemático formal, sino que tiene un significado más importante aún, es decir, metodológico, en cuanto deja el camino abierto a la intuición de la unidad de los contrarios en la Sustancia, no de cualquier modo, sino como "asunción", o mejor dicho, como la posibilidad de elevar el pensamiento humano en la identidad del pensamiento divino y, por tanto, en el sentido de la realización de la inmanencia del ser mediante el conocer que, para nosotros, es el hilo conductor para captar la originalidad del pensamiento moderno y, por lo tanto, para captar la verdadera esencia de su cadencia atea. La asunción del pensamiento humano en la doctrina divina está en el espíritu de todo el sistema,

desde el principio al fin, y es el objeto explícito de la famosa Proposición 36 de la p. V de la *Ética*: «el Amor intelectual de la Mente hacia Dios, es el mismo Amor de Dios con el cual Dios se ama a sí mismo, pero no en cuanto es infinito, sino en cuanto puede ser explicado por la esencia de la Mente humana, considerada bajo la perspectiva de la eternidad, es decir: el Amor intelectual de la Mente hacia Dios es una parte del Amor infinito con el cual Dios se ama a sí mismo» (*Mentis Amor intellectualis erga Deum est ipse Dei Amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humane Mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest, hoc est, Mentis erga Deum Amor intellectualis pars est infininiti amoris, quo Deus se ipsum amat*). La demostración no deja lugar a dudas sobre el significado preciso de esta inmanencia intercambiable de Dios en el hombre y del hombre en Dios, según la cual el verdadero pensamiento del hombre se identifica con el de Dios, pero también el pensamiento de Dios se realiza sólo en el pensamiento humano: «Este Amor de la Mente debe referirse a las acciones de la Mente (*por el corolario de la Proposición 32 de esta Parte y por la Prop. 3 de la Parte III*), y por ente es una acción, por la cual la Mente se contempla a sí misma, en concomitancia con la idea de Dios en cuanto causa (*por la Prop. 32 de esta Parte, con su Corolario*) es decir (*por el corol. de la Prop. 25 de la Parte I y el corol. de la Prop. 11 de la Parte II*) es una acción mediante la cual Dios, en cuanto puede ser explicado por la Mente humana, se contempla a sí mismo, en concomitancia con la idea de sí; y por eso (*por la Prop. anterior*) este Amor de la Mente es una parte del Amor infinito con el cual Dios se ama a sí mismo» («*Hic Mentis Amor ad Mentis actiones referre debet* [*per Coroll. Prop.* 32. *hujus, et per Prop.* 3. p. 3], *qui proinde actio est, qua Mens se ipsam contemplatur, concomitante idea Dei tanquam causa* [*per Prop.* 32. *hujus, et ejus Coroll.*], *hoc est* [*per Coroll. Prop.* 25 *P.I. et Coroll. II.* p. 2], *actio, qua Deus, quatenus per Mentem humanam explicari potest, seipsum*

contemplatur, concomitante idea sui; atque adeo [*per Prop. praec.*] *hic Mentis Amor pars est infiniti amoris, quo Deus seipsum amat*», *Ethices*, P. V, prop. 36; ed. C. Gebhardt, Heidelberg 1924, t. II, p. 302). Por lo tanto, en este texto se debe prestar especial atención a la expresión... *Deus quatenus*, que será el paradigma de toda forma de idealismo teologizante y puede convertirse también en el principio de una fenomenología trascendental de la conciencia religiosa, con ecos y referencias de todas las épocas del pensamiento, desde la religiosidad estoica hasta las elucubraciones cabalísticas y boehmianas, hasta nuestros días (por ejemplo, Bergson). Pero en otro sentido, que es el de la reflexión crítica, el panteísmo es la negación radical de toda religión porque ni Dios ni el hombre llegan a la dignidad de "personas", sino que Dios es el todo y el hombre es una parte o el momento segundo, es decir una relación de la más estrecha pertenencia (y por lo tanto de identidad y totalidad) que se encuentra en las antípodas de la dependencia y por lo tanto de la auténtica religiosidad. Por lo tanto, el espinoziano Hegel considera la religión como una etapa de la conciencia inferior a la filosofía y los actos de adoración y oración como formas inferiores de relación que no se adecuan a la conciencia filosófica como tal; el pecado es la simple negatividad de la finitud. Por tanto, la resolución final del panteísmo es el ateísmo, es decir, el reconocimiento de que un Dios que necesita del mundo y de los hombres no es Dios: tal Dios no puede ser objeto y fin de la relación absoluta de Dios con el hombre y con el mundo y del hombre con Dios, porque Dios no es reconocido como causa o fuente primera de su ser y la plenitud beatificante de la insaciable sed de felicidad que arrastra al hombre en medio de las vicisitudes de la historia.

Para aquella que puede ser reconocida como una legítima exigencia del panteísmo, es decir, la presencia inmanente de Dios en las cosas,

santo Tomás ya la había satisfecho en modo profundo... Tomás, oponiendo al principio monista de pertenencia, el principio dualista de causalidad, gracias al cual el efecto es a la vez distinto de la causa, pero al mismo tiempo queda ligado a la misma en proporción de su dependencia. De modo que, respecto a la criatura, que depende totalmente de Dios, Dios está presente en todas las cosas por esencia, poder y presencia (*STh* I^{a}, 8, 1-4): esta doctrina tomista fue «de mucha consolación» para santa Teresa de Ávila, la cual declara que antes esta doctrina era desconocida para ella y que le fue comunicada en forma precisa «por un doctísimo religioso de la orden de santo Domingo» (probablemente D. Bañez), mientras que algunos semi-doctos le habían dado a entender que Dios está presente en las almas sólo con la gracia (*Vida*, c. 18).

Bibl. – *Enc. of Religion and Ethics*, IX, 609-617; *Enc. Catt.* IX, 686-693; *Enc. Filos.*, III, 1130-1137; *Lexik. f. Theol. u. Kirche*, II Aufl., Bd. VIII, coll. 25-29; G. B. Jische, *Der P. nach seinen verschieden Hauptformen*..., 3 Bde, Berlin 1832; F. Lange, *Geschichte des Materialismus*, hrsg. O. A. Ellissen, Leipzig 1905; K. Leese, *Die theologische Prinzipienlehre im Lichte Ludwig Feurbachs*, Leipzig 1912; A. Drews, *Geschchte des Monismus im Altertum*, Heidelberg 1913; H. Scholz, *Die Hauptschriflen zum Pantheismusstreit zlischen Jacobi und Mendelsohn*, Berlin 1916; Fr. Klimke, *Der Monismus und seine philosophische Grundlage*, IV Aufl., Freiburg i. Br. 1919; P. Siwek, *Spinoza et le p. religieux*, Paris 1937; H. Holters, *Der spinozislische Gottesbegriff bei M. Meldelsohn und F. H. Jacobi und der Gottesbegrif Spinozas*, Emsdetten 1938; C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, II ed. Roma 1969.

Trad. del italiano: P. Dr. Marcelo Lattanzio, IVE.

La esencia del Tomismo[1]

P. Dr. Cornelio Fabro

¿Cuál es, en realidad, el valor de la noción de participación en la síntesis tomista?

La respuesta a esta pregunta esencial depende de la función teorética que la noción ejerce en el tomismo dentro del aristotelismo, sobre todo en la posición y solución de la controversia sobre la distinción entre esencia y acto de ser, y además de las otras participaciones y composiciones que derivan de aquella. El principio del cual procede la posición tomista de la distinción real entre ser y esencia «*in creatis*» [«en las cosas creadas»], es enunciado por los tomistas en estos términos: «*Actus non limitatur nisi per potentiam propriam*» [«el acto no se limita sino por su potencia propia»], y por santo Tomás: «*Omnis actus alteri inhaerens terminationem recipit ex eo in quo est, quia quod est in altero est in eo per modum recipientes*» [«todo acto inherente a algo recibe su límite de aquello en lo cual es, porque lo que es en otro está en él al modo del recipiente»], *Contra gentiles*, I, c. 43, Amplius[1]). Pero este principio exige una fundación metafísica: ¿en qué consiste? He aquí el problema central.

Algún autor, en verdad raro, propone recurrir a la noción de participación: la posición de los adversarios y defensores puede determinarse según el contenido que se da a la noción de participación: «*D 'un point de vue purement logique (o métaphysique?), il apparait nettement qu'entre partisans et adversaires de la distinction réelle, la*

[1] Publicado en italiano en C. FABRO, «La metafisica tomista e il pensiero moderno», en *Introduzione a san Tommaso*, *Opere Complete*, vol. 34, Segni 2016, pp. 179-193. Trad. del p. M. Lattanzio, corrección del p. M. Navarro.

discussion porte avant tout sur le théorie de la partecipation, rejetée par les théologiens modernes et admise sans contestation par toute la tradition qui va de Platon à Saint Thomas par Saint Augustin» [«Desde un punto de vista puramente lógico (¿o metafísico?), aparece claramente que, entre partidarios y adversarios de la distinción real, la discusión se orienta sobre todo hacia la teoría de la participación, rechazada por los teólogos modernos y admitida sin contestación por toda la tradición que va desde Platón a santo Tomás pasando por san Agustín»[2]].

Otros, en cambio, y estos constituyen hoy la mayor parte, o ni siquiera se dan cuenta de la insistencia que los textos tomistas ponen sobre este punto o, cuando se dan cuenta, parecen hacer pasar a un segundo plano la noción de participación para hacer emerger *únicamente* la teoría aristotélica del acto y de la potencia, en la cual aquella noción viene completamente absorbida, y por lo cual queda como algo del todo inútil. Tal es la impresión que se experimenta leyendo no sólo los manuales, sino también las reconstrucciones sintéticas, tales como *Das Wesen des Thomismus* [*La esencia del Tomismo*] del P. Manser, la cual no carece de valor; y se puede ver una actitud semejante en Aimé Forest, quien ha sido muy agudo y acertado en la reconstrucción histórica de otros aspectos fundamentales del pensamiento del Aquinate: «*Or si l'on se tenait à cette façon de voir, il faudrait sans doute prendre la distinction d'essence et d'acte d'être comme une séparation trop tranchée. Participer signifie dans le langage thomiste recevoir selon une partie. Mais si l'essence est ce qui reçoit l'existence selon une partie de cette dernière, il faut donc que cette essence soit d'abord définie comme une chose et posée par elle-même d'une certaine façon hors de ses causes, interprétation qu'il parait bien difficile de saisir. En réalité Saint Thomas nous suggère lui-même*

[2] N. MAURICE-DENIS, *L'être en puissance selon Aristote*, París 1922, citado por A. FOREST, *La constitution métaphysique de l'être fini*, París 1932, p. 150.

une "toute autre" façon de voir. Le rapport du participant au participé n'est pas ce qui permet de traduire avec rigueur sa pensée, mais au contraire ce rapport est encore pour lui assez imprécis: c'est pourquoi il le rapproche pour en donner une interprétation plus claire du couple aristotélicien de la puissance et de l'acte. "Omne participans aliquid comparatur ad id quod participatur ut potentia ad actum: per id enim quod participatur fit participans actuale" (*Contra gentiles*, II, c. 53 Item). *L'essence doit donc être définie, non pas exactement, ce qui participe l'existence, mais ce qui est en puissance à l'acte d'être»* [«Ahora bien –dice Forest comentando la frase de N. Maurice-Denis– si se mantiene este modo de ver, se podría sin duda tomar la distinción de esencia y acto de ser como una separación demasiado acentuada. Participar significa en el lenguaje tomista recibir en parte. Pero si la esencia es lo que recibe la existencia según una parte de esta última, eso hace entonces que esta esencia sea, por una parte, definida como una cosa y posea por sí misma un cierto modo de salir de sus causas, interpretación que parece muy difícil de entender. En realidad, el mismo Santo Tomás nos sugiere "otra" manera distinta de ver. La relación de participante a participado no es lo que permite traducir con rigor su pensamiento, sino más bien al contrario, esta relación es todavía para él algo imprecisa, es por lo que él la relaciona, para dar una interpretación más clara, con la dupla aristotélica de potencia y de acto. "Todo el que participa algo se compara a aquello que es participado como la potencia al acto: pues aquello que se participa hace actual al participante" (*CG* II, c. 53 *Item*). La esencia entonces se debe definir exactamente, no como lo que participa de la existencia, sino más bien como aquello que está en potencia respecto al acto de ser»[3]].

Después de lo dicho hasta ahora, creo que los textos tomistas, cuando se colocan en su ambiente histórico y doctrinal, sugieren una

[3] A. FOREST, *La structure métaphysique du concret*, París 1926, pp. 150-151.

interpretación más *nuancée* [*matizada*], y suponen una perspectiva mucho más vasta de especulación metafísica. Pero procedamos con orden.

1) Ante todo se puede reconocer que para santo Tomás existe una absoluta correspondencia de terminología entre las duplas: *esse per essentiam* y *esse per participationem–participatum et participans–* forma y sujeto *–actus et potentia*: esto resulta de las declaraciones explícitas del santo Doctor.

a) «*Omne participans se habet ad participatum, sicut potentia ad actum*» [«Todo el que participa se relaciona a lo participado, como la potencia al acto»] (*Quodlib*., III, q. 8, a. 20. Idéntica fórmula en *Contra gentiles*, II, c. 53, 3 arg.). –«*Necesse est quod [esse] participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum sicut actus ad potentiam*» [«Es necesario que el [acto de ser] participado en cada cosa se compare a la naturaleza participante como el acto a la potencia»] (*De spirit. creat.*, a. 1; cfr: *In VIII Physic.*, lect. 21; *De subst. separatis*, c. 3; ibid., c. 13[4]).

«*Substantiae vero incorporeae, quia sunt ipsae formae subsistentes, quae tamen se habent ad esse ipsarum sicut potentia ad actum*» [«Las substancias incorpóreas, porque son formas subsistentes en sí mismas, se relacionan con el acto de ser de las mismas como la potencia al acto»] (*STh* I, q. 9, a. 2).

«*Ipsa enim essentia formae comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum. Et ita in formis per se subsistentibus invenitur et potentia et actus inquantum ipsum esse est actus formae subsistentis, quae non est suum ese*» [«La esencia misma de las formas se compara al acto de ser como la potencia al propio acto. Y así en las formas subsistentes por sí, se encuentra

[4] Este, que se puede llamar el «principio de emergencia» (del acto sobre la potencia), es enunciado por Proclo en *In Parm*. (ed. Cousin, II ed., París 1864, pp. 1078-79).

también la potencia y el acto, en cuanto el acto de ser mismo es el acto de la forma subsistente, la cual no es su acto de ser»] (*Q. disp. De anima*, a. 6; ed. Taur., p. 302 b)].

b) «*Omne participatum comparatur ad participans ut actus eius*» [«Todo participado se compara al participante como a su acto»] (*STh* I, q. 75, a. 5 ad 4). «*Id enim quod recipitur ut participatum oportet esse actum ipsius substantiae principantis*» [«Lo que se recibe como participado es necesario que sea acto de la misma substancia del participante»] (*De subst. separatis*, c. 3; ed. Perrier, p. 133). «*Quod autem magis participat quamcumque perfectionem comparatur ad id quod minus ipsam participat, sicut actus ad potentiam, et agens ad patiens*» [«Lo que más participa cualquier perfección se compara a aquello que menos la participa, como el acto a la potencia y el agente al paciente»] (*Comp. theol.*, l. 1, c. 124). De allí el principio general: «*Omne quod est actu vel est ipse actus, vel est potentia participans actum*» [«todo lo que está en acto o es el acto mismo o es potencia que participa del acto»] (*Quodlib.*, III, q. 1, a. 1).

c) La fórmula más densa se lee en el *De subst. sep.*, c. 13 (12 en la ed. Perrier): «*Si* [Deus] *intelligit participando aliquid aliud superius sicut per participationem eius inferior intellectus intelligit, sequetur quod erit aliquid aliud principale respectu ipsius, quia ex quo per participationem alterius intellegit non est intelligens per suam essentiam ita quod sua substantia sit suum intelligere, sed magis sua substantia est in potentia respectu intelligentiae, sic enim se habet substantia cuiuslibet participantis ad id quod per participationem obtinet*» [«Si [Dios] entiende participando algo de otro distinto superior tal como entiende por participación un intelecto inferior, se seguiría que habría algo distinto principal respecto de él mismo, porque por el hecho que entienda por participación de otro, no es inteligente por su esencia de tal modo que su sustancia sería su entender, sino más bien su sustancia estaría en potencia respecto a la inteligencia, pues así se encuentra la

sustancia de cualquier participante en relación a lo que obtiene por participación»] (ed. Perrier, p. 172).

Cualquier formalidad paragonada al *esse*, está como una potencia a su acto propio: «*Ipsa enim essentia formae comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum*» [«la esencia misma de la forma se compara al ser como la potencia al propio acto»] (*Q. de anima*, a. 6). El *esse* es el acto de todos los concretos y de todas las formas: «*Ipsum esse comparatur ad vitam et ad alia huiusmodi sicut participatum, et sic esse prius est et simplicius est quam vita et alia huiusmodi, et comparatur ad ea ut actus eorum*» [«el mismo esse se compara a la vida y a todas las cosas semejantes, como lo participado, y así el *esse* es anterior y más simple que la vida y que las otras cosas semejantes, y se compara a ellas como el acto de las mismas»] (*Comm. in librum De div. nom.*, c. V, lect. 1, ed. Pera, n. 635).

d) He aquí el texto quizás más completo: «*Hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quod actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur, nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia existens vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu; sed hoc quod habet esse efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam; esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ed esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum, nisi non ens quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per sicut potentia per actum sed magis sicut actus per potentiam*» [«Esto a lo cual llamo *esse* es lo más perfecto entre todas las cosas: esto es evidente porque el acto es siempre más perfecto que la potencia. Pues cualquier forma signada se entiende en acto no sólo por el hecho que se pone el *esse*, pues la

humanidad o la fogosidad puede considerarse como existentes en potencia ya sea en virtud del agente, o también en el intelecto, sino también porque tiene el *esse* se hace existente en acto. De allí se evidencia que esto que llamo *esse* es la actualidad de todos los actos y por esto es perfección de todas las perfecciones. Aquello que llamo esse no hay que entenderlo en modo que añada algo que sea más formal, que lo determine, como el acto a la potencia; pues el *esse* es de tal modo que, es distinto según la esencia de aquello a lo cual se añade determinando. Pues nada se puede agregar al *esse* que le sea extraño, pues nada hay que le sea extraño sino el no ente, el cual no puede ser ni forma ni materia. De allí que el *esse* no se determina, como la potencia por el acto, sino más bien como el acto por la potencia»] (*Q. disp. De potentia*, q. VII, a. 2 ad 9)[5].

2) Se puede conceder que, comparándolas, la dupla aristotélica presente para santo Tomás un significado más preciso que la platónica: de aquí su preocupación de mostrar la correspondencia. Todo esto es pacífico.

Pero el problema que se debe plantear es otro. No se trata sólo de saber si, una vez realizada la síntesis, las dos terminologías tengan un valor equivalente, sino más bien si podemos preguntarnos si ambas duplas, en la génesis doctrinal del sistema, tengan cada una su *función propia*, por la cual una pueda aventajar a la otra bajo cierto aspecto, y con esto cooperar a la consistencia doctrinal de la síntesis.

Cuando el problema se plantea de este modo, me parece que no se puede dudar en dar una respuesta claramente afirmativa: en el

[5] «L'*actus essendi*, notion qui appartient à la pensée propre de S. Thomas» [«El *acto de ser*, noción que pertenece al pensamiento propio de santo Tomás»], en *Rassegna di letteratura tomistica*, XV (1982), n. 259, p. 86.

tomismo la noción de participación tiene una función constructiva propia, insustituible y por lo tanto indispensable.

Ya Roland-Gosselin había notado que santo Tomás habría primero admitido la distinción real entre esencia y *esse*, y que sólo después habría considerado el *esse* como acto y la esencia como potencia, llevando así la dupla aristotélica a un campo de consideraciones que parecen haber estado del todo *ausentes* en la síntesis aristotélica, él dice con razón que «*la conception de l'essence comme puissance à l'acte d'être*» [«la concepción de la esencia como potencia en relación al acto de ser»], es una «*conception dérivée de la distinction de l'être et de l'essence*» [«concepción derivada de la distinción entre el ser y la esencia»]. Y este «pasaje»[6] está indicado expresamente por los textos.

–*In II Sent*., d. 3, q. 1, a. 1, mostrada la distinción real, concluye: «*Ideo ipsa quidditas est sicut potentia, et suum esse acquisitum est sicut actus; et ita per consequens est ibi compositio ex actu et potentia*» [«por tanto la misma *quididad* es como la potencia, y su *esse* adquirido es como el acto, y en consecuencia hay allí composición de acto y potencia»] (P. VI, 412 a, y cfr. antes: *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2, Sol.).

–*In VIII Physic.*, lect. 21: «*Omnis substantia quae est post primam (...) participat esse. Omne autem participans componitur ex partecipante et partecipato, et participans est in potentia ad participatum:* Ergo *substantia quantumcumque simplex, post primam substantiam simplicem est potentia essendi*» [«Toda substancia que viene después de la primera (...) participa el *esse*. Pero todo el que participa se compone de participante y participado, y el participante está en potencia a lo participado. Por lo tanto en cualquier substancia simple, después de la primera substancia simple, hay potencia de ser»] (ed. Pirotta, n. 2491).

[6] M. ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia»*, en *Études critiques*, p. 197.

–*Quodlib.*, III, q. 8, a. 20: «*Oportet quod quaelibet alia res* [*praeter Deum*] *sit ens participative*, ita quod *aliud sit in ea substantia participans esse, et aliud ipsum esse participatum. Omne participans se habet ad participatum, sicut potentia ad actum;* unde *substantia cuiuslibet rei creatae se habet ad suum esse sicut potentia ad actum*» [«Es necesario que cualquier cosa, fuera de Dios, sea ente por participación, de modo tal que en esa substancia una cosa sea la que participa el *esse*, y otra el mismo *esse* participado. Pues todo participante se relaciona a lo participado, como la potencia al acto; *de allí que* la substancia de cualquier cosa creada se relacione con su *esse* como la potencia al acto»].

–*Q. de spirit. creaturis*, a. 1: «*Oportet enim in substantia spirituali creata esse duo, quod unum comparatur ad alterum ut potentia ad actum: quod* sic patet» [«Es necesario que en toda substancia espiritual creada haya dos cosas, una que se compare a la otra como la potencia al acto; y esto *se hace evidente así*»]; y la demostración se realiza con la noción de participación y se concluye: «*Et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse et aliud ipsum esse participatum, et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participatem ipsum ut actus ad potentiam*» [«y así en cualquier ser creado una es la naturaleza de la cosa que participa el *esse* y otra el mismo *esse* participado, y como cualquier cosa participa por asimilación al primer acto en cuanto tiene el *esse*, es necesario que el ser participado en cada cosa se compare a la misma naturaleza participante como el acto a la potencia»][7].

El punto crucial de toda la cuestión es un *nuevo concepto de acto*, por encima de la forma y de la esencia aristotélica, y un *nuevo concepto de*

[7] Cfr. ahora: J. D. ROBERT, *Le principe «Actus non limitatur nisi per potentiam subjectivam realiter distinctam», en Revue philosophique de Louvain*, 47 (1949), pp. 52 ss.

potencia diverso de la potencia de la materia. Santo Tomás ha llegado a esto por medio de la noción de participación: la potencialidad de la forma y de la esencia en relación al ser, noción que da al mundo, visto bajo el aspecto metafísico, una estructura mucho más compleja que aquella que se encontraba en Aristóteles. El texto siguiente, también por su fecha tardía, vale más que cualquier comentario, en él encontramos la respuesta última a la instancia de los agustinistas avicebronianos.

a) «*Considerandum est, quod ea quae a primo ente esse participant, non participant esse secundum universalem modum essendi, secundum quod est in primo principio; sed particulariter secundum quemdam determinatum essendi modum qui convenit huic generi vel huic speciei. Unaquaeque autem res adaptatur ad unum determinatum modum essendi secundum modum suae substantiae. Modus autem uniuscuiusque substantiae compositae ex materia et forma, est secundum formam, per quam pertinet ad determinatam speciem*» [«Se debe considerar que, aquellas cosas que participan el esse del primer ente, no participan el *esse* según el modo de ser universal, según el cual está en el primer principio, sino particularmente según cierto determinado modo de ser que conviene a este género o a esta especie. Cada cosa se adapta a un determinado modo de ser según el modo de su substancia. Pero el modo de cada substancia compuesta de materia y forma es según la forma por la cual pertenece a determinada especie»].

b) «*Sic igitur res composita ex materia et forma, per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum quemdam proprium modum. Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam, alius autem ipsius rei iam compositae ad esse partecipatum. Non enim est esse rei neque forma neque materia ipsius; sed aliquid adveniens rei per formam. Sic igitur in rebus ex materia et forma compositis materia quidem secundum se considerata, secundum modum suae*

essentiae habet esse in potentia et hoc ipsum est ei ex participatione primi entis; caret vero secundum se considerata forma per quam participat esse in actu secundum proprium modum» [«Si, por lo tanto, la cosa está compuesta de materia y forma, por su forma se hace participativa del mismo *esse* de Dios según cierto modo propio. Se encuentra entonces un doble orden en la substancia compuesta de materia y forma: uno de la misma materia a la forma, y otro, en cambio, de la misma cosa ya compuesta al *esse* participado. Pues el *esse* de la cosa no es ni forma, ni materia de la misma; sino algo que le adviene a la cosa por la forma. Por tanto, en las cosas compuestas de materia y forma; la materia en sí considerada según el modo de su esencia tiene el *esse* en potencia y este mismo está en ellas por participación del primer ente; sin embargo, considerada en sí carece de la forma por la cual participa el *esse* en acto según su propio modo»].

c) «*Ipsa vero res composita in sua essentia considerata, iam habet formam esse, sed participat esse proprium sibi per formam suam. Quia igitur materia recipit esse determinatum actuale per formam et non e converso: nihil prohibet esse aliquam formam quae recipiat esse in seipsa, non in aliquo subiecto, non enim causa dependet ab effectu sed potius e converso. Ipsa igitur forma sic per se subsistens, esse participat in seipsa, sicut forma materialis in subiecto. Si igitur per hoc quod dico "non ens" removetur solum esse in actu; ipsa forma secundum se considerata est non ens, sed esse participans. Si autem "non ens" removeat non solum ipsum esse in actu, sed etiam actum seu formam, per quam aliquid participat esse; sic materia est "non ens", forma vero subsistens non est non ens sed actus, quae est forma participativa ultimi actus, qui est esse. Patet igitur in quo differt potentia quae est in substantiis spiritualibus a potentia quae est in materia. Nam potentia substantiae spiritualis attenditur solum secundum ordinem ipsius ad esse; potentia vero materiae secundum ordinem et ad formam et ad esse. Si quis vero utrumque materiam esse dicat, manifestum est quod materiam aequivoce nominabit*» [«La misma cosa compuesta, considerada

en su esencia, la forma ya tiene el *esse*, pero participa el propio *esse* por su forma. Pues la materia recibe el *esse* determinado actual por la forma y no al contrario, nada prohíbe que haya alguna forma que reciba el *esse* en sí misma, y no en un sujeto, pues la causa no depende del efecto, sino más bien al contrario. Pues la misma forma por sí subsistente, participa del *esse* en sí misma, como la forma material en el sujeto. Así por el hecho que digo "no ente" quito solo el *esse* en acto; la forma misma en sí considerada no es ente, sino que participa del acto de ser. Si el "no-ente" quita no sólo el *esse* en acto, sino también el acto o forma, por la cual algo participa del *esse*, así la materia es "no-ente", la forma subsistente no es no-ente sino acto, que es la forma participativa del último acto, que es el *esse*. Así se evidencia en qué difiere la potencia que está en las substancias espirituales de la potencia que está en la materia. Pues la potencia de las substancias espirituales se considera sólo según el orden de la misma al acto de ser; mientras que la potencia de la materia se considera según el orden tanto a la forma, como al acto de ser. Si se llamara materia a ambas cosas, es manifiesto que se la llamaría materia en sentido equívoco»][8].

Los adversarios de la naciente síntesis tomista se apoyaban en un texto de Boecio del *De Trinitate*, según el cual *forma simplex non potest esse subiectum* [la forma simple no puede ser sujeto], para concluir que el ángel y el alma humana, por el hecho que son formas y actos, no

[8] *De substantiis separatis*, c. 8, ed. Leon., t. XL, CD, fol. 53 b; ed. PERRIER, pp. 151 s. Por eso también las sustancias inmateriales pueden ser incluidas en una clasificación lógico-categorial según género y diferencia, en cuanto la sustancia del ángel hace de potencia y de sujeto respeto del acto de ser, y cada ángel está más o menos en potencia respeto del acto de ser en cuanto es más o menos perfecto. La diferencia específica entre los ángeles se da por la variedad de grados de perfección, o mejor por la particular proporción que cada esencia angélica tiene, según su grado de perfección, respecto del *esse*, como se dice en *Quodlib.*, IX, q. 4, a. 6 ad 3; cfr. también *Q. De anima*, a. 7, ad 17. Tomás es original incluso en este punto, tanto respecto de Aristóteles, como de sus Maestros contemporáneos.

pueden funcionar ulteriormente como potencias subjetivas de otro acto (el *esse*), realmente diverso de sí. El Angélico, que tiene siempre presenta la célebre objeción, no la rechaza frontalmente, sino que hábilmente la toca solo de costado. Es cierto que cada forma como tal es sólo acto, pero se pueden dar grados en la actualidad de la forma, y una puede estar más o menos en acto que la otra, de allí que de una forma que sea sólo (y plenamente) acto, se puede con todo derecho negar que pueda funcionar como sujeto: tal es la Esencia divina; y es de esta forma de la que habla Boecio. Pero todas las otras formas que están en acto según un aspecto y permanecen en potencia según otro aspecto, en cierto modo se puede decir que quedan en potencia y que son «sujetos».

Las sustancias espirituales, si bien son formas subsistentes, conservan siempre una cierta potencialidad pues tienen un acto de ser finito y limitado. Y porque el intelecto es capaz de conocer todas las cosas según su propia razón y la voluntad es capaz de amar el mismo Bien universal, en el intelecto y en la voluntad de la substancia creada permanece siempre una potencia que colmar respecto a algo que se encuentra fuera o por encima de su ser. De allí que, *si quis recte consideret* [si alguien considera rectamente], también las substancias espirituales están en potencia, pero en un modo que conserva toda la nobleza de su ser, pues no pueden encontrarse como «sujeto» si no sólo de los accidentes que pertenecen a la inteligencia y a la voluntad[9].

[9] *De spiritualibus creaturis*, a. 1 ad 1, cfr. pasajes paralelos: *Summa theologiae*, I, q. 50, a. 2 ad 2; I, q. 54, a. 2 ad 2 y a. 3 ad 2; Q. *De anima*, a. 6 ad 1, etc. El texto boeciano en cuestión se encuentra en el capítulo II del *De Trinitate*, el cual está totalmente dedicado a mostrar cómo la divina Substancia es «forma pura», que no consta de partes y que *materia ac motu caret* [carece de materia y de movimiento]. Verdaderamente Boecio opone formas materiales e inmateriales en general, y se comprende como Tomás se afane no poco para llegar, o mejor, para elevarse a la propia posición. «*Sed divina substantia –dice Boezio– sine materia forma est, atque ideo unum est et id quod est. Reliqua enim*

Se sigue de esto que el *ser sujeto* y el *recibir* no están necesariamente ligados a la materialidad, como pretendía Avicebrón, pues se da un doble modo de recibir: uno *subjetivo*, el de la materia que recibe la forma para la constitución del ser específico, y otro *objetivo*, el del conocimiento según el cual la forma es recibida en su alteridad (y universalidad) y es de este modo que se puede hablar de un recibir también en las substancias inmateriales.

Este es un nuevo concepto de potencia, que el Angélico introdujo dentro de la pureza translúcida de los espíritus; potencia que abraza no sólo la participación primaria del acto de ser por parte de la esencia, sino que permea también el orden predicamental de la esencia respecto a las facultades y sus actos y objetos. De este modo los dos aspectos del ente finito, el trascendental y el predicamental, aparecen perfectamente unidos realmente e inteligiblemente y es curioso, pero

---

non sunt id quod sunt; unumquodque enim habet esse suum ex his quibus est, i.e. partibus suis: et est hoc atque hoc, id est partes suae coniunctae, sed non hoc est; et est pulcherrimum, fortissimumque, quia nullo nititur. Quocirca hoc vere unum, in quo nullus numerus, nullum in eo aliud praeterquam id quod est, neque enim subiectum fieri potest: forma enim est, formae vero subiectae esse non possunt. Nam quod ceterae formae subiectae esse non possunt. Nam quod ceterae formae subiectae accidentibus sint, ut humanitas non ita accidentia suscipit, eo quod ipsa est, sed eo quod materia ei subiecta est. Dum enim materia subjecta humanitati suscipit quodlibet accidens, ipsa hoc suscipere videtur humanitas. Forma vero quae est sine materia, non potest esse subiectum, nec vero inesse materiae: neque enim esset forma, sed imago» [«La divina substancia –dice Boecio– es forma sin materia, y por eso es única y aquello que es. Pues las demás cosas no son aquello que son; ya que cada una tiene su *esse*, del cual es, es decir sus partes, y es esto y aquello, es decir las partes de su conjunto, pero esto no es; y es hermosísimo, potentísimo, porque no se apoya en nada. En consecuencia, lo que es verdaderamente uno, en el cual no hay número, no tiene otra cosa en él fuera de aquello que es, pues tampoco se puede convertir en sujeto, pues es forma, y las formas no pueden ser sujetos. Por lo cual, las demás formas son sujetos accidentales, tal como la humanidad, la cual no recibe los accidentes por aquello que es ella misma, sino *por el hecho que la materia es sujeto para ella*. Pues mientras la materia sujeta a la humanidad recibe cualquier accidente, parece que lo recibe la misma humanidad. Por el contrario, la forma que existe sin materia, no puede ser sujeto, ni tampoco inherir a la materia, pues ya no sería forma, sino imagen»] (*De Trinitate*, c. II, PL 64, col. 1250 CD).

también de una enorme importancia especulativa, que haya sido la noción aristotélica de asimilación objetiva la que sirvió de apoyo al tomismo para afirmarse de modo definitivo en su posición más original.

Santo Tomás nos ha dado ejemplo de esta prioridad «metodológica» de la noción de participación en la *Summa contra gentiles*, II, cc. 52-54, donde se asiste a un verdadero progreso en la asimilación de los conceptos.

a) En el c. 52: En las substancias intelectuales creadas difieren el *esse* y lo que es, [*Quod in substantiis intellectualibus creatis differt esse et quod est*] se demuestra la distinción real sólo con la noción de participación, en sus varias formas (estática y dinámica); en la demostración no hay ningún recurso a la dupla aristotélica, aun cuando se hable de acto y de potencia y aparezcan también las otras nociones típicamente aristotélicas.

b) La asimilación se realiza sólo en el c. 53: En las substancias espirituales creadas existe acto y potencia, [*Quod in substantiis intellectualibus creatis est actus et potentia*] que inicia así: «*Ex hoc evidenter apparet quod in substantiis intellectualibus creatis est compositio actus et potentiae. In quocumque enim inveniuntur aliqua duo, quorum unum est complementum alterius, proportio unius ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum: nihil enim completur nisi per proprium actum. In substantia autem intellectuali creata inveniuntur duo, scilicet, substantia ipsa et esse eius, quod non est ipsa substantia...; ipsum autem esse est complementum substantiae existentis* (...), *ergo* (...)» [«de esto (la distinción real ya demostrada en el c. 52) evidentemente aparece que en las substancias intelectuales creadas hay composición de acto y potencia. En cualquier cosa que se encuentre algo doble, de los cuales uno es complemento del otro, la proporción de uno al otro es como la proporción de la potencia al acto, nada se

completa sino por el propio acto. En la substancia intelectual creada se encuentran dos cosas, a saber, la substancia misma y su *esse*, que no es la substancia misma..., pues el *esse* es complemento de la substancia existente (...), por tanto(...)»].

La asimilación explícita se hace en el arg. 3°: «*Item, omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur ut potentia ad actum: per id enim quod participatur, fit participans actuale. Ostensum est enim supra* (I, c. 22; II, c. 52) *quod solus Deus est essentialiter ens, omnia autem alia participant ipsum esse. Comparatur igitur substantia omnis creata ad esse suum, sicut potentia ad actum*» [«así, todo el que participa algo se compara a lo que se participa como la potencia al acto: por el hecho que se participa, se hace participante actual. Se mostró arriba (I, c. 22; II, c. 52) que sólo Dios es esencialmente ente, mientras que todas las demás cosas participan el *esse* mismo. Por tanto, toda substancia creada se compara a su *esse* como la potencia al acto»].

c) En fin en el c. 54: No es lo mismo la composición substancia y esse que la de materia y forma, [*Quod non est idem compositio ex substantia et esse et ex materia et forma*], santo Tomás explica con una serie de comparaciones la naturaleza de esta nueva especie de potencia y de este nuevo modo de composición. El itinerario tomista es de una rara transparencia y profundidad en la sucesión de sus fases.

Una teoría de componendas, en la línea neo-escolástica y en el fondo suareziana, es la distinción propuesta por Geiger de una doble participación en la metafísica del Aquinate, es decir de una participación *par similitude* [por semejanza] y de otra *par causalité* [por causalidad], que dan lugar a dos nociones diversas de participación[10].

[10] Cfr. L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, París 1942, pp. 28 ss.

Cuando se toma *singularmente*, las dos participaciones corresponden sustancialmente a metafísicas contrastantes, una platónica y otra aristotélica; en vez, consideradas en su *síntesis superior*, constituyen el tomismo: tales son las tres partes en las cuales se desarrolla el estudio. Geiger, preocupado por evitar el escollo del dualismo platónico, concibe como primaria y universal la *participación-semejanza* y como secundaria y más restringida la *participación-composición*: postura peligrosa para un tomista y a la cual quienes niegan la distinción real entre esencia y *esse*, o entre el alma y las facultades, verán con agrado. Por mi parte estoy persuadido que una clasificación metódica de los textos, combinada con la armonía intrínseca de la doctrina de nuestro Maestro común, pone fuera de duda que *toda participación comporta juntamente semejanza* (mejor: *semejanza-desemejanza*) y *composición*, de otro modo la sola semejanza lleva directamente a la identidad e inmanencia formal, como hicieron coherentemente el platonismo y el averroísmo. Es extraño que Geiger, después de haber descartado el método histórico, haya de hecho orientado su investigación en base a un *a priori* histórico cual es la característica «así llamada opuesta» de los sistemas de Platón y Aristóteles, escribo «así llamada» no porque no corresponda a la tradición histórica de los dos sistemas (problema todavía no resuelto y quizás irresoluble), sino porque ciertamente no corresponde a la actitud asumida por santo Tomás respecto de los mismos, que es lo que importa en nuestra investigación principal[11]. La

[11] Sin embargo, no faltan incertidumbres, y aquí y allá se percibe cuasi un tono de arrepentimiento, por ej. en p. 220, n. 6, acerca de la participación en Aristóteles tal como es entendida por Tomás. Así frente a las citas de los *Tópicos* sobre la participación predicamental –doctrina retomada por Porfirio y pasada después a santo Tomás– el autor observa: «Si la participation dont il y fait mention comporte réellement un rapport d'inégalité formelle, il y aurait lieu de nuancer en conséquence notre présent exposé» («Si la participación cuya mención comporta realmente una relación de desigualdad formal, habría que matizar, en consecuencia, nuestra presente explicación», GEIGER, *La participation(…)*, p. 48, n. 1).

razón que Geiger aporta para paralizar el «principio de composición» es que, si no se admite una limitación sin una correspondiente composición real, se cae en un proceso al infinito en la serie de sujetos que se condicionan unos a otros, a menos que no se admita la existencia de un principio eterno e increado, en sí indiferenciado, principio de toda limitación, es decir la materia (como la entendió Platón y el mismo Aristóteles en el plano trascendental). Francamente este temor nos parece exagerado porque la posición tomista sobre este punto es de una exhaustividad y coherencia admirable: en cuanto las formalidades predicamentales son limitadas en los individuos por vía de la materia, así las formalidades trascendentales –ante todo el *esse*– son limitados por las esencias a las que actualizan. Así la esencia permanece como aquello que es limitado en sí mismo en su grado ontológico de ser: no es la esencia que es limitada –porque ya lo está como grado de perfección– en su composición con el *esse*, sino el *esse* mismo, y con el *esse*, el ente. Por tanto, no toda forma como tal y en cuanto forma es limitada y compuesta, sino que el «ente» limitado debe ser compuesto precisamente en el orden en el cual se presenta limitado[12].

Así no sorprende que mi defensa de la «participación predicamental» no encuentre una acogida muy favorable en Geiger[13]: pero si se admite –como se debe admitir, si no se quiere caer en el extrinsecismo nominalista y suareziano– que toda multiplicación no

[12] En p. 163, nota 2, Geiger, tocando este punto clave de nuestra divergencia, habla de «utilización de la composición *proposicional* (*isic!*) como criterio de composición real» que yo habría adoptado. En realidad, se trata del criterio de «correspondencia proporcional», como he explicado largamente y me duele la confusión (iserá quizás un error de imprenta!) porque distorsiona *completamente* mi explicación (ver *La nozione metafisica di partecipazione*, Milano 1939, pp. 149 ss, [en la ed. it. *Opere Complete*, vol. 3, Segni 2005, pp. 146 ss.]).

[13] Cfr. GEIGER, *La participation(...)*, pp. 18, 52, 57, 141, 148 etc.

es un simple *hecho* empírico, sino que comporta una situación metafísica, y por lo tanto la multiplicación –incluso la unívoca– comporta limitación y composición real, la noción de participación predicamental no es un simple modo de hablar sino que pertenece al aristotelismo tomista más consecuente. Y los textos que serán aportados –leídos en su contexto– no admiten (a mi parecer) otra explicación, ni Geiger mismo la ha encontrado hasta ahora[14]. Permanecen ligados a la concepción tradicional, en la línea formal de la *esencia-existencia*, tanto Maritain como Gilson y sus discípulos que

[14] Para los textos baste leer uno: *In I Sent.*, dist. 48, q. 1, a. 1, donde el Angélico distingue, a propósito de la conformidad de la voluntad humana con la voluntad divina, una doble semejanza: a) «Vel ex eo quod (similia) participant unam formam, sicut duo albi albedinem; et sic omne simile oportet esse compositum [...] Vel ex eo quod unum quod participative habet formam imitatur illud quod essentialiter habet [...] Et talis similitudo potest esse creaturae ad Deum participantis bonitatis vel sapientiae, vel aliquid huiusmodi –e soprattutto l'*esse*, *actus essendi*– quorum unumquodque in Deo est essentia eius» («o por aquello que (los semejantes) participan una única forma, como dos cosas blancas, la blancura; y así cada semejante es necesario que sea compuesto [...] o por el hecho que algo posee participativamente la forma, imita aquello que la posee esencialmente [...] Y tal semejanza se puede dar de la creatura respecto a Dios, en cuanto participando de la bondad, de la sabiduría o de otro modo –y sobre todo del *esse*, el *acto de ser*– cada uno de los cuales en Dios es su esencia», MANDONNET, I, 1080). Cfr. sobre esta controversia: *La nozione metafisica di partecipazione*, III, ed., pp. 12 ss [en la ed. it. *Opere Complete*, vol. 3, Segni 2005, pp. 19 ss.]. Es oportuno, en este sentido, subrayar el consenso de un maestro de la historiografía medieval (F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe siècle*, Lovaina-Paris 1966; traducción al italiano de S. Vanni Rovighi, Milán 1972): «Sembra che i lavori del Fabro riflettono più fedelmente il pensiero autentico di san Tommaso» [«parece que los trabajos de Fabro reflejan más fielmente el pensamiento auténtico de santo Tomás»] (p. 305, n. 63). En esta línea de solidaridad entre la participación-composición-dependencia causal –tal como ha sido desarrollada en *Partecipazione e causalità*, de 1960– ver entre otros: J. M. Artola, *Creación y participación*, Madrid 1963; A. L. GONZÁLEZ, *Ser y participación*, Madrid 1979.

ignoran la función mediadora del fundamento de la noción metafísica de participación[15].

En cambio, de nuestra investigación se sigue que el aristotelismo no sólo está «abierto» a una ulterior especificación de tal género, sino que además aporta los elementos más importantes bajo el aspecto sistemático: nadie como Aristóteles había vislumbrado las características del concreto y del abstracto, y concebido el concreto como «sinolo» de acto y potencia, y sobre todo afirmado la superioridad del acto sobre la potencia.

Pero el aristotelismo no sólo sufre en el tomismo una «prolongación» por el agregado de nuevas conclusiones, sino que, con la asimilación y la incorporación de la noción de participación, queda totalmente renovado y como rejuvenecido. Si la noción de participación nos da el mejor fruto en la posición de la distinción real, también penetra todas las demás actuaciones y perfectibilidades de las cuales es susceptible el ente finito, en cualquier orden, material y espiritual, sustancial y accidental, amoldándose a todas las exigencias de la analogía. De hecho, es la participación misma, la cual, haciéndonos penetrar en la estructura del concreto y mostrándonos la jerarquía ontológica de las diversas formalidades y de los diversos grados de ser, en la relación que tienen con el *Ipsum esse*, introduce y fundamenta la analogía, por la cual nuestro conocimiento del ser puede proceder según rigurosas determinaciones. La noción de

[15] Cfr. G. LINDBEK, *Participation and existence in Interpretation of St. Thomas*, en *The Franciscan Studies*, XVII, 1 (1957), pp. 1-22 e 102-105, especialmente en p. 5; en p. 109 el autor señala que Gilson en *Le thomisme* entiende el *esse* todavía como el *existir* que se expresa en el juicio: por tanto, en sustancia, ¿sería en la línea de Maréchal, Lotz, Rahner... (cfr. C. FABRO, *La svolta antropologica di K. Rahner*, Milán 1974, pp. 32 ss, 123 ss; en la ed. it. *Opere Complete*, vol. 25, Segni 2011, pp. 23 ss)? De todos modos, la posición de Gilson es interpretada diversamente por los estudiosos.

participación que nos hizo pasar, por un movimiento espontáneo ascendente del pensamiento, del orden predicamental al trascendental, permanece en la génesis de la metafísica tomista casi como la *disposición última* en la generación física, y esto por dos razones, una de orden histórico y otra de orden teorético.

1) Fruto auténtico del platonismo, del cual tuvo origen como de una causa material (sistema pre-existente que ha sido superado), la noción de participación ha recibido una especificación de parte del aristotelismo, y así ha sido asumida por el tomismo, en el cual sobrevive como razón de su consistencia y del cual es juntamente sostenida, precisamente en cuanto es especificada.

2) La razón de participación que se presenta en el tomismo, primero en el orden accidental y luego en el orden substancial predicamental, dentro de los modos de ser particulares, obliga a la mente a considerar la participación del acto de ser, como tal, y a encontrar una última fundamentación de los participantes y de las participaciones. Es verdad que la participación del ser da la razón última del *propter quid* [por qué] de todas las otras participaciones; pero juntamente es en estas participaciones, que en la *via inventionis* son más evidentes, donde nosotros podemos objetivar y fundar «críticamente» la razón de participación del ser. Me parece que no es necesario descender a explicaciones ulteriores después de todo lo que se ha dicho hasta ahora. La noción tomista de participación, entendida en su auténtico contenido, es aquella por la cual el tomismo se diferencia más netamente de cualquier otra síntesis especulativa, ya sea que ésta se inspire en el (neo)platonismo o en el aristotelismo histórico.

Por tanto podemos decir que, llegados a este punto supremo de la propia síntesis metafísica, santo Tomás puede fácilmente distinguir la composición de materia y forma y la de esencia y *esse*, y si los tomistas

se hubiesen atenido siempre al lenguaje sobrio y discreto del Maestro habrían evitado algunas exageraciones de terminología, y también de doctrina, que han desacreditado históricamente no poco la importancia del tomismo en esta parte y fomentado malos entendidos que para algunas mentes resultan insanables.

Las duplas *participante* y *participado–acto* y *potencia* son superiores a cualquier determinación categorial: ellas dividen el *ente como tal* [*ens ut sic*] y Tomás puede concluir en sentido fuerte: «*Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio formae et materiae: unde materia et forma dividunt substantiam materialem; potentia autem et actus dividunt ens commune, et propterea quaecumque quidem consequuntur potentiam et actum, in quantum huiusmodi sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus*» [«de este modo se evidencia que la composición acto y potencia, es más que la composición de forma y materia, de allí que materia y forma dividen la sustancia material; sin embargo potencia y acto dividen el ente común, y por eso cualquier cosa sigue a la potencia y al acto, en cuanto son comunes a las sustancias materiales e inmateriales»] (*Contra gentiles*, II, c. 54). Aquí debería iniciar el análisis especial de los elementos del ser finito como tal, y se podría ver cómo, en la investigación tomista, es siempre la noción de participación la que abre el camino a los problemas y a sus soluciones. Sin embargo ¿no es también verdadero que la noción misma de participación sale como enriquecida y ampliada después de tanto trabajo?

Por tanto, se puede señalar al profesor Forest que, según las indicaciones categóricas que santo Tomás nos ofrece de la noción de participación, tanto bajo el aspecto textual como histórico-doctrinal, es la relación de acto y potencia la que, en la génesis y solución radical de los problemas, se muestra insuficiente por sí sola, porque es

reconocida e introducida sólo al fin de la discusión cuando, por el uso de la noción de participación, se ha llegado a la conclusión.

Scheller, comparando en el tomismo el principio de participación con la teoría del acto y la potencia concluía: «El principio de participación es el principio más general, pero es indeterminado. La doctrina del acto y la potencia es menos general, pero más determinada y más clara»[16]. Tal observación puede ser exacta cuando se refiere sólo a la génesis de los problemas; pues como ya se ha indicado, concluida la síntesis existe una perfecta correspondencia entre las dos duplas participante y participado–acto y potencia, y tienen por tanto la misma extensión. La mejor expresión de la síntesis tomista, bajo este aspecto, la encontramos en *Quodl*. XII, q. 5, a. 5; es bueno releer este texto (que considero el más comprensivo que conozca y que pertenece a los años 1270-1273):

«*Unumquodque quod est in potentia et in actu, fit actu per hoc quod participat actum superiorem. Per hoc aliquid maxime fit actu quod participat per similitudinem primum et purum actum. Primus autem actus est esse subsistens per se: unde completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse: unde esse est complementum omnis formae, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu; et sic nulla forma est nisi per ese*» [«Todo lo que está en potencia y en acto, se pone en acto por el hecho que participa de un acto superior. Por eso algo se pone en acto en modo máximo en cuanto participa por la semejanza del acto primero y puro. El acto primero es el *esse* subsistente por sí; de allí que cada cosa recibe

[16] E. SCHELLER, *Das Priestertum Christi*, p. 69. Scheller es tentado de disminuir la importancia de la participación, afirmando que en el tomismo se trata «meist nur von einer gewissen Anteilnahme» [«la mayoría de las veces, solo de una cierta participación»], mientras la relación de acto-potencia es algo claro y determinado (p. 70). Nosotros en cambio hemos dado al problema una fórmula más comprensiva y adherente a los textos.

su perfección última por el hecho que participa del *esse*; de allí que el *esse* es el complemento de toda forma, porque se completa en cuanto tiene el *esse*, y tiene el *esse* en cuanto está en acto, y así ninguna forma es sino por el *esse*»][17].

Creo entonces que la auténtica posición de Tomás no es exclusiva de ninguno de los dos aspectos: quien en ella quisiese forzar [acentuando] el platonismo, se pondría fuera de la atmósfera real en la cual surgió y creció tal síntesis; pero téngase también en mente que el platonismo de Tomás no es el platonismo del Platón histórico, sino sólo el aspecto vital del mismo, en torno al cual Tomás había visto confluir las inspiraciones concordes del pensamiento patrístico, en particular de Dionisio y de san Agustín, y al cual no podía renunciar.

Por eso, bajo diversos aspectos, se puede decir que, en el tomismo, tanto el platonismo resulta especificado por el aristotelismo, cuanto que el aristotelismo resulta especificado por el platonismo: sin embargo personalmente considero que la primera fórmula sea la más correcta.

Sostengo entonces que la originalidad de la posición tomista pueda ser indicada, en este caso, en la *correspondencia* que santo Tomás supo dar a estas dos líneas del pensamiento humano –que históricamente, en pleno desarrollo de la especulación griega, se habían presentado

[17] También Proclo tiene presente en modo explícito la dupla de acto y potencia (cfr. *Elementatio theologiae*, prop. 77, Dodds 120; prop. 79, Dodds 122); pero, si he leído bien, permanece como yuxtapuesta y no se ve ningún esfuerzo por asimilarla a la dupla de participado y participante; quizás se deba al hecho que los miembros de la división platónica del ser no eran dos sino tres: *Imparticipado*, *Participaciones* y *Participantes*, como bien lo había notado también santo Tomás. La asimilación se puede realizar con la supresión de uno de los tres miembros (las participaciones como si fuesen hipóstasis separadas) y es este el punto en el cual Tomás, como ya se hizo notar en su lugar, aferró con intuición segura, trayendo consigo también al Pseudo Dionisio a su posición.

como excluyentes una de la otra–; correspondencia que me parece se puede expresar en estos términos:

a) las dos duplas, la platónica de participante y participado, la aristotélica de potencia y acto, son intrínsecamente complementarias en la fundamentación y constitución de la metafísica tomista.

b) la platónica, comparada con la aristotélica, presenta un mayor valor «eurístico»[18] para la discusión y profundización de los problemas;

c) la aristotélica, en cambio, se presenta más apta para la sistematización de las conclusiones ya adquiridas, y para la derivación analítica de las propiedades de los objetos;

d) en ambos casos se trata de un sobresalir «metodológico» de una respecto a la otra, y no de una completa substitución o absorción de una en la otra. La dupla platónica permanecería ciertamente demasiado imprecisa si sus resultados no fuesen colocados bajo la dupla aristotélica; como permaneció imprecisa e infructuosa, más aún dañosa en aquellos pensadores, predecesores o posteriores a Tomás, que no hicieron uso del instrumento aristotélico (Eckhart, Nicolás de Cusa). Pero la dupla aristotélica permanecería no menos estéril si no fuese precedida y sostenida por la platónica, como sucede en el averroísmo. Es bastante difícil poder decir en qué consiste la originalidad especulativa del tomismo, pero pienso que, más que indicarla en una tesis o doctrina particular, sea más exacto, histórica y doctrinalmente, indicarla en la armonía que el sistema ha alcanzado en todas sus partes, no por el desarrollo analítico de un solo principio, sino por un sabio atemperar de aquellas dos exigencias contrarias. ¿Y los principios constitutivos de toda verdadera síntesis no tienen

[18] [Nota del trad. proviene del griego *heuriskō* que significa: encontrar, descubrir, hallar(...)]

siempre entre sí, considerados en su momento inicial, una cierta contrariedad?

La estricta posición de Tomás –digámoslo por última vez– es la de un realismo moderado, no todos los seres están compuestos de esencia y acto de ser, sino sólo los seres subsistentes completos en sí, pues el acto de ser no puede venir sino al ente ya constituido. Esta actitud tomista, que era bien conocida incluso por los averroístas, aparece desde el inicio del magisterio del Doctor Angélico y se expresa con un lenguaje llano y coherente frente al cual es más comprensible una independencia personal de opiniones que la inútil fatiga de una exégesis intencionalmente prejuiciada. Las creaturas no subsistentes, como la materia prima y como cualquier forma (sea sustancial como accidental) que tienen el *esse en otro* o *con otro*, no son compuestas, sino que es necesario decir que son simples, si es que no se quiere abrir un proceso al infinito.

Ciertamente que cada uno de estos principios es afectado intrínsecamente por una correspondencia hacia el otro, pero la relación como tal prescinde tanto de la composición como de la simplicidad, y para afirmar tanto la una como la otra se debe recurrir a otras consideraciones.

[«*Omne quod procedit a Deo in diversitate essentiae, deficit a simplicitate ipsius. Ex hoc autem quod deficit a simplicitate ipsius non oportet quod incidat in compositionem; sicut ex hoc deficit a summa bonitate non oportet quod incidat in ipsum aliqua malitia. Dico ergo quod creatura est duplex. Quaedam enim est quae habet esse completum in se, sicut homo et huiusmodi, et talis creatura ita deficit a simplicitate quod incidit in compositionem. Cum enim in solo Deo esse suum sit sua quidditas, oportet quod in qualibet creatura, vel in corporali vel spirituali, inveniatur quidditas vel natura sua et esse suum quod sit sibi acquisitum a Deo, cuius essentia est suum esse; et ita componitur ex esse vel quo*

est, et quod est. Est etiam quaedam creatura quae non habet esse in se, sed tantum in alio, sicut materia prima, sicut forma quaelibet, sicut universale; non enim est esse alicuius nisi particularis subsistentis in natura, et talis creatura non deficit a semplicitate ita quod sit composita. Si enim dicatur quod componitur ex ipsa sua natura et habitudinibus quibus refertur ad Deum vel ad illud cum quo componitur, item quaeritur de illis habitudinibus utrum sint res vel non: et si non sunt res, non faciunt compositionem; si autem sunt res ipsae non referuntur habitibus aliis, sed seipsis: quia illud quod per se est relatio, non refertur per aliam relationem» [«Todo lo que procede de Dios –dice el Angélico– en diversidad de esencia, disminuye su simplicidad. Por el hecho que disminuye su simplicidad no por eso es necesario que entre en composición; así como por el hecho de faltar algo de la suma bondad no necesariamente hay en él alguna malicia. Por tanto, digo que la creatura es doble. Pues hay algunas que tienen el ser completo en sí, como el hombre y semejantes, y tales creaturas de tal modo disminuyen su simplicidad que entran en composición. Puesto que solo en Dios su *esse* es su *quididad*, es necesario que, en cualquier creatura, ya sea corporal o espiritual, se encuentre la *quididad* o su naturaleza y su *esse* que lo ha recibido de Dios, cuya esencia es su *esse*; y así se compone de *esse* o *quo est* [por lo que es], y *quod est* [lo que es]. Existe también cierta creatura que no tiene el *esse* en sí, sino sólo en otro, como la materia prima, como cualquier forma en cuanto universal; pues no hay un *esse* en cada cosa sino del subsistente particular existente en la naturaleza, y tal creatura no pierde su simplicidad de tal modo que sea compuesta. Pues si se dice que se compone por su misma naturaleza y por sus relaciones con las cuales se refiere a Dios o a aquello con lo cual compone, así se busca si aquellas relaciones sean cosas o no, y si no son cosas, no realizan composición; si por el contrario son las cosas mismas no se refieren a otros hábitos, sino a sí mismas, porque aquello que por sí es una

relación, no se refiere por otra relación»] (*In I Sent.*, dist. 8, q. 5, a. 1; Mandonnet, I, 226 s).

Lenguaje franco y de coherencia radical que golpea en el centro de la así llamada solución intermedia inaugurada por Enrique de Gante y retomada después con tanto éxito por Suárez que, por el resto (en este, como en otros puntos cruciales de la metafísica) se alejaba del pensamiento explícito de Tomás. En verdad nuestra mente finita no conoce sus objetos más que *componiendo y dividiendo*, es decir por vía de composiciones nocionales; ahora bien, la composición nocional a veces refleja una composición real, otras veces no es más que un replegarse de nuestro modo de conocer. Por eso no se dan más que dos modos de ser, uno ontológico-objetivo y el otro lógico-subjetivo. Un tercer miembro no sólo perturba la simetría de la división dicotómica, sino que, de hecho, queda sin fundamento, pues de hecho no se da en el aristotelismo tomista un tercer modo de ser real, cual quizás se podría dar en una concepción extrinsecista del real, que se inspirase fielmente en el neoplatonismo.

Se puede decir que el progreso de santo Tomás, va más allá de Aristóteles, pero dentro de una fuerza de profunda inspiración aristotélica, es decir en el sentido que la noción de acto como perfección pura y absoluta (*os entelecheia*) no es *choristós* [separado] sino el *esse* como *acto de ser*, que es acto actuante por participación en las realidades finitas y el *esse por esencia*, el Acto absoluto, en aquel Primer absoluto *que llamamos Dios*.

Dionisio, Areopagita*

P. Dr. Cornelio Fabro

Dionisio en el Occidente latino

El ingreso de Dionisio por primera vez en Occidente se remonta alrededor del año 758, como se desprende de una carta del papa Pablo I a Pepín el Breve en la cual recuerda al rey que le había enviado una serie de libros entre los que se encontraban Aristóteles y Dionisio; sin embargo este primer envío parece no haber tenido ningún efecto. En el año 827 los embajadores del emperador griego Miguel el Tartamudo ofrecieron a Luis el Piadoso, entre otras cosas, el manuscrito que contenía todo el *Corpus Dionysiacum*. Se sabe por documentos de la época que el abad Hilduino inició inmediatamente su versión latina, que completó entre los años 828-830 y 835. Esta primera versión, hasta ahora desconocida, fue encontrada y editada por el P. G. Théry[1].

---

* Nota del trad.: La voz "*Dionigi L'Areopagita*", fue publicada en la *Enciclopedia Cattolica*, Roma 1950, vol. IV, col. 1665-1668, y es una de las 112 voces que Fabro escribió para dicha obra. Como sabemos Fabro considera al Pseudo-Dionisio una fuente secundaria importante para la doctrina de la participación en el pensamiento del Aquinate (cfr. *La nozione metafisica della partecipazione*, parte I, sez. II, Segni 2005, vol. 3, pp. 87-98), y para la noción del *esse* intensivo tomista (cfr. *Partecipazione e causalità*, Segni 2010, vol. 19, especialmente: pp. 180-195). La influencia de Dionisio también se extiende a otros ámbitos de la especulación cristiana como se muestra brevemente en esta voz. En estas voces o entradas para Enciclopedias, se puede apreciar la profundidad y madurez intelectual del autor. Sin embargo, se podría decir que aparece bajo otra luz, no ya el Fabro de densos estudios, sino uno "más sencillo", especialmente claro en la presentación de los temas, posiciones, fundamentos de las doctrinas, argumentos, observaciones críticas...; cualidades todas que serán de gran utilidad para quienes se inician o buscan un primer contacto con la filosofía de santo Tomás y del pensamiento fabriano. Se encuentra en preparación un nuevo volumen de las *Obras Completas* (n. 39) que contendrá todas las voces para dicha *Enciclopedia*; si a estas se sumasen otras voces que preparó para distintas obras en colaboración, tendremos a disposición una especie de *Diccionario filosófico* preparado por Fabro.

[1] Cfr. G. Théry, *Etudes dionysiennes*. Hilduin traducteur de Denis, II, París 1937.

Sin embargo, la traducción normalmente usada en el medioevo fue la de Escoto Eriúgena, bajo el imperio de Carlos el Calvo, año 858. G. Théry comprobó que Escoto Eriúgena conoce la versión de Hilduino y la meja, es decir, hace una revisión de ella; la nueva versión puede llamarse "óptica", a diferencia de la anterior a la cual se la llama "fonética". Más tarde, hacia la mitad del siglo XIII, un cierto Juan Sarraceno realizará una revisión de la traducción de Escoto purificándola de expresiones grecizantes[2]. De esta última se han servido san Alberto Magno, santo Tomás y los escolásticos posteriores. Otras versiones se deben a Roberto Grossatesta en el siglo XIII, a Ambrosio Traversari (de la cual se servirá Nicolás de Cusa) y el propio Marsilio Ficino en pleno Humanismo, para quienes era insoportable el latín bárbaro de las primeras versiones. Sin embargo, los defectos de esas versiones no son siempre imputables a los traductores, ya que el mismo códice griego en el que se basan (París, Bibl. Naz. gr. 437) presenta no pocos errores; por otra parte, su gran mérito fue el haber creado un contacto doctrinal entre el mundo griego y el latino, que no tiene parangón, a excepción del ingreso en occidente de las obras sistemáticas de Aristóteles. Cabe destacar que la noticia de la versión de Escoto provocó una reacción de Roma; de hecho, el Papa Nicolás I, escribiendo a Carlos el Calvo (alrededor del año 861-862) se lamenta que la copia no haya sido enviada a Roma para su aprobación "especialmente porque este mismo Juan, desde muy antiguo, es conocido como maestro de mucha ciencia, aunque se dice que en algunas cosas no lo hizo con sana sabiduría" (*praesertim cum idem Ioannes multae scientiae esse praedicetur olim, sed non sane sapere in quibusdam frequenti rumore dicatur*) (PL 122, 1025-1026).

No existe aún un estudio exhaustivo que trate en profundidad la influencia de Dionisio en la especulación escolástica y en la espiritualidad occidental. Sin embargo, esa influencia, fue considerable; y se debe decir que, en no pocos puntos cruciales de la naciente teología y de la mística cristianas, es decisiva y superior a la influencia de San Agustín. Y esto no sólo gracias al seudónimo usado sino por la profundidad especulativa de las doctrinas, el procedimiento metódico y el estilo arduo y sublime en una hábil síntesis de términos bíblicos y neoplatónicos. Ya que, si bien Dionisio emplea esquemas y términos extraídos del neoplatonismo, todo

[2] Cfr. G. Théry, *Jaen Sarrazin*, "traducteur" de Scot Erigène, en Studia mediaevalia, Miscellanea R. J. Martin O. P., Brujas (1948), pp. 358-381.

su pensamiento es una acusación contra las motivaciones neoplatónicas fundamentales. Así, hablando de las emanaciones o procesiones divinas, afirma que todas se encuentran unidas en Dios (*Divinis Nominibus*, V, 2) y más adelante (XI, 6) refuta directamente el principio capital del neoplatonismo de las "participaciones" (*partecipate*) al que opone la concepción cristiana. Así, Dios se convierte en la causa única, absoluta e inmediatamente presente a toda realidad; la doctrina de los intermediarios, emanatista y dispersiva, queda completamente absorbida en la creación cristiana y estos intermediarios pierden, por tanto, aquella esfera ontológica propia que el neoplatonismo les había asignado como último bastión del politeísmo. Santo Tomás tenía un claro conocimiento de esta transformación, sobre la que descansa toda la asimilación medieval de Dionisio[3].

En todo fenómeno de irradiación espiritual, el juicio final de su valor depende no sólo de la realidad objetiva y de la consistencia de lo que lo ha provocado, sino también de la realidad intrínseca del propio fenómeno, es decir, del modo en que los escolásticos se apropiaron de los términos y desarrollaron sus propias reflexiones. En este aspecto, una historia del dionisismo latino pondrá de manifiesto que lo más profundo y perenne del pensamiento medieval de los siglos siguientes, superando las querellas de las escuelas y las limitaciones de los sistemas, se debe a la presencia de Dionisio. Lo esencial de esta influencia no se ve tanto en un cuerpo de doctrinas bien definidas, sino en la orientación típicamente especulativa y en un complejo de sugerencias que ofrece, en una mentalidad particular que crearon los libros de este insigne desconocido. El P. Théry[4] distingue 4 periodos de tal influencia: *a*) en el siglo IX, con Hilduín y Escoto Eriúgena, con ecos en Pascasio Radberto e Incmar de Reims; *b*) siglos XII-XIII, con Hugo Ethero, Juan de Salisbury, J. Sarraceno, Hugo y Tomás de San Víctor, llamado *Thomas Gallus*, quien fue en Vercelli el maestro de San Antonio de Padua; y el propio San Bernardo, aunque sólo sea a través de la *Ambigua* de San Máximo el Confesor[5]; *c*) siglo XIII (2ª mitad), con San Alberto Magno y sus discípulos santo Tomás y Ulrico de Estrasburgo; *d*) siglo XIV, de expansión a menudo anónima sobre todo entre los místicos

[3] Cfr. Aquino, *Comm. in l. De divinis nominibus*, cap. 5, lez. 1; ed. Parm., XV, 347 b.; *Comm. in l. De causis*, lez. 3; ed. Parm., XXI, 722 a.

[4] P. Théry, en *Études Carmélitaines*, 23 (1938, ii), p. 70 y ss.

[5] Cfr. E. Gilson, *La théologie de st. Bernard*, París 1947, p. 38 ss.

renanos atestiguada por la riqueza de manuscritos dionisianos en las bibliotecas austríacas a diferencia de las francesas[6]. En este período hay que mencionar a los dominicos Teodorico de Friburgo y Eckhart, Taulero y el propio B. Suson, y, a finales de siglo, J. Gersón estudiado por Combes[7]. Es probable que se pueda añadir un quinto periodo a partir del siglo XV con Dionisio Cartujano y la espiritualidad cisterciense, Nicolás de Cusa continuado por Lefèvre d'Etaples en Francia, Marsilio Ficino y el humanismo florentino. La teología mística de Dionisio fue llevada hasta sus últimas consecuencias por el anónimo inglés del siglo XIV en su obra *Cloud of Unknowing* (Nube de lo incognoscible).

Es sintomático que Dionisio tuviera más influencia en los círculos especulativos tales como la escuela dominicana (San Alberto lo comenta en su totalidad: su comentario al *De divinis nominibus* sigue inédito) mientras que parece más escaso en la escuela franciscana. Durantel ha sostenido que el Angélico recurre a Dionisio, más que a otros, en los momentos decisivos de su pensamiento[8]; y lo ha tratado de probar haciendo una comparación minuciosa de todas las citas tomistas (más de 2.000 veces). Un trabajo similar ya había sido realizado en el siglo XVI por el jesuita Baldasarre Cordier, un loable traductor, editor y comentarista de todo el *Corpus Dionysiacum*[9]. Cabe señalar que Santo Tomás había identificado el carácter neoplatónico de Dionisio ("... en todas partes usa un estilo y un modo de hablar que era usado por los platónicos, que en los autores modernos no se acostumbra", *plerumque utitur stilo et modo loquendi quo utebantur platonici, qui apud modernos est inconsuetus*)[10]. También había advertido contra una torcida interpretación (*perversus intellectus*) que algunos hacían de ciertas expresiones dionisianas, como por ejemplo Amalarico de Benes el cual se desvió hacia el panteísmo formal[11].

---

[6] Cfr. G. Théry, *Catalogue des manuscrits dionysiens des bibliothèques d'Autriche*, en *Arch. doctr. et litt. du Moyen Age*, 10 (1935-1936), pp. 163-264 y 11 (1937-1938), pp. 87-130: hay 50 manuscritos.

[7] Cfr. A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, París 1940.

[8] Cfr. J. Durantel, *St. Thomas et le Pseudo-Denis*, París 1919, p. 63.

[9] Cfr. PG 3, 96, *Prolegomena*.

[10] Aquino, *Prologus in Comm. sup. l. De Divinis Nom*., ed. Parm, XV, p. 259, col. b.

[11] Cfr. Aquino, *1CG*, c. 26: "Que Dios no es lo más formal de todas las cosas", *Quod Deus non est esse formale omnium*, y *Comm. sup. l. De Divinis Nom*., c. I, l. 2; ed. cit., p.

La influencia de Dionisio en Nicolás de Cusa se inspiró en una fidelidad más directa a los principios neoplatónicos, especialmente de Proclo, a quien el Cusano consideró como discípulo de Dionisio[12]. Baur, que señaló las citas de Dionisio en el Cusano afirma que la llamada "teología negativa" no se sostiene por sí misma, sino en función dialéctica con la anterior teología positiva, es decir el estudio de los atributos divinos. Al mismo tiempo, el canciller Jerson lo llama el fundador de la mística especulativa: "el gran Dionisio amaestrado por Pablo parece haber sido el primero en enseñar esta teología especulativa" (*Magnus Dionysius edoctus a Paulo primus videtur hanc theologiam speculative tradidisse*)[13].

Recientemente, en relación con la tesis sostenida por J. Baruzi sobre s. Juan de la Cruz como inclinado hacia el negativismo místico y hacia el quietismo debido a la influencia de Dionisio[14]. Ha replicado H. C. Puech sosteniendo que es más bien en Orígenes donde encontramos el carácter dramático y afectivo del "matrimonio espiritual" y de la "noche oscura" del gran místico español. Juicio que parece afectar más al contenido objetivo de las doctrinas que no a su filiación histórica, ya que no hay duda que la mística de Dionisio había llegado a San Juan de la Cruz a través de la tradición escolástica y tomista en la que se había formado y de la cual constituye un argumento evidente la propia terminología dionisiana conservada por él[15]. El carácter psicológico-antropológico de la nueva mística se remonta, como a su primer origen, a la misma psicología aristotélica de las facultades aprehensivas y apetitivas de las que San Juan muestra conocer a fondo su naturaleza y funciones (por ejemplo, en la *Noche Oscura*).

Así, el pensamiento occidental, sin la aportación y el estímulo de Dionisio, probablemente se hubiese cerrado en el psicologismo agustiniano y habría sido incapaz de realizar, sobre todo por mérito de Santo Tomás, la síntesis entre platonismo y aristotelismo, en la cual se había afanado en

---

266, col. a.

[12] N. de Cusa, *De venatione sapientiae*, c. 22, ed. París 1514, t. I, fol. CCIX^{v}.

[13] Cfr A. Combes, *Etudes Gersoniennes*, en *Arch. doctr. et litt. du Moyen Age*, 12 (1939), p. 291.

[14] Cfr. J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, II, París 1931.

[15] Cfr. *Subida al Monte Carmelo*, II, c. 7, 5.

vano el neoplatonismo, y no se hubiese podido hacer frente a la amenaza del averroísmo, en el plano teorético.

[Trad. del it. p. Dr. M. Lattanzio, San Rafael 2021].

Bibliografía: H. Weertz, *Die Gotteslehre des Ps.-Dionysius und ihre Einwirkung auf Thomas v. Aquin*, Würzburg 1908; J. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, Munich 1922, especialmente p. 47 sgg.; M. Grabmann, *Die mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen der Schriften des Ps.-Dionysius Areopagita*, en *Mittelalterliches Geistesleben*, I, Monaco 1926, pp. 449-468; G. Meersseman, *Introductio in Opera B. Alberti Magni*, O. P., Bruges 1931, pp. 101-105; H. C. Puech, *La ténèbre mystique chez le Ps. Denis, et dans la tradition patristique*, en *Études Carmélitaines*, 23 (1938, I), pp. 33-53; G. Théry, *Denis au moyen âge: l'aube de la «nuit obscure»*, en *Études Carmélitaines*, 23 (1938, II), pp. 68-74; C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d'A.*, Milano 1939, pp. 82-93; L. Baur, *Nicolaus Cusanus und Pseudo-Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus* (*Sitzgb. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., phil. hist. Kl.*, 1940-1941, fasc. IV), Heidelberg 1941; M. de Gandillac, *Introduction alle Oeuvres complètes di Dionigi,* trad. franc., Paris 1943, pp. 7-60; M. De Wulf, *Storia della filosofia medievale*, trad. it., 6ª ed., I, Firenze 1944, p. 105 ss.; E. von Ivánka, *La signification du «Corpus Areopagiticum»*, en *Recherches de science religieuse*, 36 (1949), pp. 5-24.

Metafísica y antropología

Cornelio Fabro

[*Nota*. Las famosas XXIV tesis tomistas fueron publicadas por la *Sagrada Congregación para los estudios*, en continuidad y como aplicación del motu propio *Doctoris Angelici* de Pio X, a un mes de su muerte (20 de agosto de 1914). Fueron ratificadas por Benedicto XV (7 de marzo de 1915). Sobre ellas Fabro afirmaba: "El intento preciso de la publicación era formular los principios fundamentales de la especulación tomista *en materia principalmente metafísica* (*in re praesertim metaphysica*) que sirvieran como línea directiva en la enseñanza. Hay que convenir que, a distancia de casi medio siglo de estudios e investigaciones, (*a*) la sustancia de estas *tesis* podría permanecer, (*b*) a condición de una radical reelaboración para liberarlas de los pesados residuos del racionalismo escolástico. Ofrecemos el texto en un apéndice y nos hemos permitido sustituirlas con una formulación nuestra a título de hipótesis de estudio" (*Introduzione a san Tommaso* [= *IsT*], Segni 2016, p. 109). Y un poco antes, en la misma obra, sostenía Fabro: "hay que convenir que verdaderamente expresan los puntos basilares del tomismo; podrá discutirse sobre aspectos particulares, el orden seguido, la fidelidad de la expresión en cuanto a las fórmulas o el número mismo, pero nadie puede dudar acerca de la calidad misma del elenco y del contenido. Con el progreso de las investigaciones realizadas en el campo histórico-crítico para el discernimiento doctrinal del tomismo, estas tesis podrían, tal vez, tener una formulación más sintética y eficaz, en este sentido hemos hecho un tentativo por nuestra parte que esperamos sea de utilidad, sobre todo para los fundamentos de la especulación del Aquinate, en tal modo de actuar más directamente un encuentro dialéctico con el pensamiento moderno" (*IsT*, p. 106). Y también: "con la ayuda del progreso del método y de las nuevas investigaciones hechas, pueden o redactarse en forma más estricta o extenderse a otros ámbitos (como, por ejemplo: la ética, el derecho natural, la economía, la política...). Más aún *se aconseja que símiles elencos se den también para los principios de teología* tanto especulativa como práctica" (*IsT*, p. 124, nota 36). – Las "nuevas" tesis propuestas por Fabro de algún modo: (*a*) corrigen las 24 tesis tomistas en la terminología, haciéndolas más adherentes al texto y al pensamiento del Aquinate, y (*b*) las amplían con otras tesis sobre metafísica, antropología, filosofía de la naturaleza y ética, llegando a un total de 69. Las tesis sobre moral ya fueron publicadas en *Diálogo* 72, pp. 13-22. En el presente número ofrecemos la traducción de las primeras 20, sobre metafísica y antropología].

I. La potencia y el acto son los principios constitutivos del ente finito; la potencia como capacidad receptiva, y el acto como perfección entitativa en los varios órdenes o planos de lo real: la materia prima y la forma sustancial en la constitución de la esencia material, la esencia y el *esse* como *acto de ser* [*actus essendi*] en el orden entitativo, la sustancia y los accidentes en el orden operativo.

II. La esencia de los seres espirituales es simple en el orden esencial, porque está constituida por la pura forma; en el orden operativo ella dispone de las facultades de inteligencia y de voluntad; en el orden entitativo, en cuanto es espíritu creado es en sí finito, ella está compuesta de esencia (como potencia) y de *esse* participado (como acto último); por lo cual, todo lo que existe en el mundo, sea material, sea espiritual, se dice *ente* como aquello que posee el *acto de ser* [*esse*] por participación.

III. La relación de potencia y de acto en las tres composiciones de materia y forma, sustancia y accidente, esencia y *acto de ser* [*esse*], no tiene un sentido unívoco sino más bien análogo: la materia prima es pura potencia, la sustancia produce los propios accidentes, y la esencia da el ser: porque es mediante la forma, acto constitutivo de la especie o naturaleza, que el ente es puesto en grado de tener-recibir el *esse* (*actus essendi*) participado.

IV. El *esse*, es decir el *acto de ser* [*actus essendi*] participado que con la esencia constituye el ente en acto como sínolo[1] trascendental, es, por tanto, el acto primero ya sea del sinolo predicamental de materia y forma en los cuerpos, sea del sínolo operativo de sustancia y accidente en los entes finitos y del sínolo trascendental de esencia y de *esse* (*actus essendi*).

V. Por tanto, mientras en el pensamiento clásico, el acto indica la esencia y la forma, la cual no tiene origen y constituye el *esse* propio y primero de los entes materiales y también de aquellos inteligentes e inteligibles, en el pensamiento tomista el acto pertenece ante todo y sobre todo al *esse*, de tal modo que cada forma (esencia, perfección) tiene tanto de actualidad en cuanto participa del *esse*.

[1] *N. de tr.*: *Sínolo*, del griego σύνολον, compuesto de σύν «con» y ὅλος «todo». En el lenguaje filosófico, es un término aristotélico que designa la sustancia concreta concebida como síntesis de materia (lo que está en potencia) y la forma (lo que da el acto a la potencialidad de la materia), se indica así un entero compuesto, unido e indivisible.

VI. Por tanto «ente» es el «semantema[2] primario» sea en el orden estático (que implica la composición de la esencia real con el *actus essendi*), sea en el orden dinámico como primer fundamento de la sustancia en el obrar, de tal modo que el acto del obrar es por participación al acto del *esse*, cual primer acto de la sustancia.

VII. Se puede decir entonces «ente» como participio del *esse*, el «semantema totalizante», en cuanto indica el plexo de la realidad en su primera (fundamental) y última (realizada y realizadora) concreción; así «ente» es más concreto que «león» y que «este león» (Simba), que «hombre» y «este hombre» (Andrés): pues sólo el *esse* pone en acto sea la esencia en su precisa característica, sea las connotaciones individuales en la misma especie. Es este el significado intensivo[3] de *ente*, que está, como algo omnicomprensivo, por encima de todas las otras determinaciones de lo real, sea categoriales (las esencias) sea trascendentales (las perfecciones).

VIII. El «ente» es el semantema originario que indica «aquello que posee el acto de ser», y es el semantema de la primera y última concreción de la realidad en acto, al interno del cual se actúan, como sus participaciones, todas las otras determinaciones de lo real. «Ente» es el semantema «trascendental fundante» respecto a cualquier determinación de lo real: que escapa a toda determinación lógica (de género y especie...) en cuanto no se encuentra sobre la vertiente de los conceptos formales constitutivos, sino que se pone como primer plexo del primer acto (el *esse*) como fundamento de la realidad en todas sus formas y de todos los

---

[2] *N. de tr.*: *Semantema* o *lexema* es la parte de la palabra donde se concentra el significado, distinta y afectada por los morfismos que definen las relaciones de derivación o funcionalidad, así por ej. el semantema *domadora* es *doma*, que permanece estable con respecto al sufijo del sustantivo agente *-dor* y a la terminación singular *-a* u *-o*, de domador, domadores, domadoras.

[3] *N. de tr.*: *Intensivo*, adjetivo que proviene del latín medieval: *intensivus*, derivado de *intendĕre*, participio pasivo de *intensus*. Generalmente indica dar o aumentar la intensidad, es decir realizado con un ritmo, densidad y frecuencia relativamente altos en relación con la duración en el tiempo, o más enérgico y activo que de costumbre: por ej. seguir un curso intensivo de italiano, someterse a un tratamiento intensivo. En *lingüística* se llama intensivo los prefijos infijos o sufijos que, añadidos a las raíces verbales, aumentan la noción léxica en un determinado grado de amplitud, protagonismo, importancia, expresividad... Con referencia a la lengua latina los verbos formados sobre el participio de otros verbos respecto al cual adquieren mayor intensidad y fuerza expresiva.

actos que, fuera del pensamiento y de la mera posibilidad, constituyen el concreto en sí.

IX. El ente es el primer plexo noético originario (*primum cognitum*) constitutivo del conocer en sentido fuerte: es decir, obra y se presenta a la confluencia de todas las funciones de conciencia sea cognoscitivas, sea tendenciales, tanto las sensibles como las espirituales, el cual trasciende sea la intuición (sensible) como la abstracción (intelectiva), porque las sustenta a ambas. En el semantema del plexo *ens* se divide la primera estructura de esencia (*id quod*: *aquello que*) y de acto (*esse*): «el nombre de ente se impone por el esse, y el nombre de cosa por la quididad» (*In 1S*, 25, 1, 4[4]; cfr. 8, 1, 3).

X. «Ente» indica el todo en acto de lo real en su última y propia realidad en acto: el *esse* como acto propio del ente en cuanto ente, es decir en cuanto indica lo real que ha superado ya sea el abismo vacío de la nada como la multiplicidad vacía categorial de lo posible; no es el acto revelado por el pensamiento en el juicio, sino más bien el acto que es dado al pensamiento y que lo vuelve operativo y operante el actuarse del pensamiento mismo en su división originaria de esencia y de *esse*, y por tanto de sustancia y operaciones y de sujeto y perfecciones.

XI. Es con la aprehensión del *ente* (*ens*) como *lo primero conocido* (*primum cognitum*) que es también *lo conocido fundante trascendental* [*cognitum fundans trascendentale*] que el pensamiento tiene su inicio y puede avanzar en su camino, proyectando las diversas formas sea del conocer que del obrar. Si en el plano psicológico el plexo de *ente* permanece envuelto en la confusión a causa de la indeterminación del conocimiento de la esencia (*quod*), en el plano de lo real, el *ente* es el primer cognoscible y conocido en acto, y esto ya sea de hecho como de derecho.

XII. La aprehensión del *ente* es por tanto una *prioridad* (*prius*) que es a la vez inicial y constitutiva, o sea que es el objeto como *iluminante trascendental*: por tanto, con rigor no se puede decir objeto en sentido propio, es decir determinado, sino objetivamente trascendental. Sólo santo Tomás ha aferrado la prioridad cognoscitiva (especulativa) fundante del plexo de *ente-acto de ser* [*ens-esse*], y no es Parménides quien ha abierto el camino, ni Hegel que lo ha cerrado; ni Rosmini, que ha unificado en el «ente ideal» lo real y lo posible; ni Heidegger que lo ha destruido. He aquí algunos textos de tal *plexo noético inicial primario*: «lo *primero* que cae

[4] «Nomen entis imponitur ab esse, et nomen rei a quidditate» (*In 1S*, 25, 1, 4).

en la imaginación del intelecto es el *ente* (*ens*) sin el cual nada puede ser aprehendido por el intelecto» (*In I Sent*., 8, 1, 3[5]; *In I Sent*., 38, 1, 4 ad 4; *In I Metaph*., l. II, n. 40; l. IV, 1, 2, n. 605; *De pot.*, 7 ad 15).

«El ente es aquello que *primeramente* cae en la concepción humana» (*In Boeth. De Trinitate*, I, 3 ad 3[6]; *STh* 1-2, q. 16, a. 4 ad 2).

«Aquello que *primeramente* el intelecto concibe como evidentísimo y en el cual resuelve todas sus concepciones es el ente» (*De veritate*, I, 1[7]; XXI, 1; *De ente*, Prol.; *In I Metaph*., lect. 2, n. 240; *Periherm*., I, 5; *In librum De causis*, lect. 4; *STh* 1-2, q. 55, a. 1 ad 1; 94, 2).

«Aquello que *primeramente* es adquirido por el intelecto es el ente, y no es captable por el intelecto aquello en lo cual no se encuentra la razón de ente» (*In librum De causis*, prop. 6 a; ed. Saffrey 47, 5-7)[8].

XIII. En consecuencia, al plexo[9] de *ente-acto de ser* (*ens-esse*) le pertenece la prioridad cognoscitiva (especulativa) fundante: a) todas las otras nociones trascendentales (el uno, lo verdadero, el bien) se refieren al ente y dependen de él; b) todas las otras nociones se refieren a la esencia como «contenido» propio del ente o *lo que es* [*quod est*], que es la substancia (simple o compuesta). Estos son algunos textos de tal *plexo noético fundante primario*:

«de donde se sigue que todas las otras concepciones se tomen como por adición al ente... en cuanto expresan un modo del mismo ente que el nombre de ente no expresa... o como especial modo del ente... según los diversos géneros de cosas; o también que el modo expreso sea un modo

---

[5] «Primum quod cadit in imaginatione intellectus est ens sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu» (*In I Sent*., 8, 1, 3).

[6] «Ens est illud quod prius cadit in conceptione humana» (*In Boeth. De Trinitate*, I, 3 ad 3).

[7] «Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod omnes conceptiones resolvit est ens» *De veritate*, I, 1.

[8] «Illud enim quod primo acquiritur ab intellectu est ens, et id in quo non invenitur ratio entis non est capibile ab intellectu» (*In librum De causis*, prop. 6 a; ed. Saffrey 47, 5-7).

[9] *N. de tr.*: *Plexo*, deriva del latín *plexus*, y significa tejido, entramado, trenza. Heidegger afirma que el plexo *ente-ser* (*eón-eínai*) quedó oscurecido al disolverse progresivamente en beneficio de la esencia.

general que sigue todo ente y este modo se puede tomar en dos sentidos» (*De ver.*, I, 1)[10].

«De allí que cada cosa que es aprehendida por nosotros la atribuimos al ente y por consecuencia lo que es uno y bueno, se convierte con el ente» (*STh* 1-2, q. 55, a. 4 ad 1)[11].

«La filosofía primera, que considera todos los principios, tiene por sujeto el ente que es común a todo, y por eso considera las cosas que son propias del ente, que son todas las cosas comunes en cuanto propias de él» (*In II Post. Anal.*, I, 16)[12].

XIV. Actualizada la mente al conocer con la aprehensión del *ente* como el objeto que pone en acto la mente misma, el ente se afirma en la mente misma sobre el fundamento del *esse* que es su acto. Ya que el *esse* es el acto del ente, el ente, si es, no puede no ser en acto: así el actuarse de la conciencia sigue al presentarse del ente a la conciencia. Por tanto, es en virtud de la pasividad total de la conciencia respecto al presentarse que pone el *ente* que se impone a la conciencia, y ella lo debe afirmar como imponiendo en modo absoluto su presencia en el acto del *ente* mismo. Es el principio de no contradicción, primer principio del conocer, fundado sobre la primera aprehensión del *ente*. He aquí algunos de los textos de tal *plexo primario de verdad* (el primer principio se fundamenta sobre el primer concepto):

«En aquellas cosas que caen en la aprehensión del hombre, se encuentra un cierto orden. Pues aquello primero que cae en la aprehensión es el ente, y su inteligencia se incluye en todas las cosas de quien aprehende. Y por tanto el primer principio indemostrable es que no se puede afirmar

---

[10] «Unde oportet quod omnes aliae conceptiones accipiantur ex additione ad ens [...] in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur [...] (vel) sicut specialis modus entis [...] secundum diversa rerum genera –; (vel) ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens et hic modus dupliciter accipi potest...» (*De ver.*, I, 1).

[11] «Unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod est ens et per consequens quod sit unum et bonum, quae convertuntur cum ente» (*STh* 1-2, q. 55, a. 4 ad 1).

[12] «Prima philosophia, quae considerat omnia principia, habet pro subiecto ens quod est commune ad omnia; et ideo considerat quae sunt propria entis, quae sunt omnibus communia tamquam propria sibi» (*In II Post. Anal.*, I, 16).

y negar al mismo tiempo lo que se fundamente sobre la razón de ente y no ente y sobre este principio se fundan todos los otros» (*STh* 1-2, q. 94, a. 2)[13].

«Por tanto nuestro intelecto conoce el ente y aquellas cosas que son propias del ente en cuanto tales; en cuyo conocimiento se funda la noticia de los primeros principios, como el que no se puede afirmar y negar simultáneamente, y cosas semejantes. Por eso nuestro intelecto conoce naturalmente solo estos principios y las conclusiones a través de ellos» (*2CG*, c. 83)[14].

XV. Por tanto no se debe hablar de una «deducción» ni de una «inducción» trascendental en Tomás, sino más bien de una *implicación* trascendental en dos planos (o si se quiere en dos grados): el plano absoluto, con el *ens-essentia-aliquid-unum*; y el plano relativo con el *verum-bonum*, los atributos absolutos se refieren al *ente en cuanto ente* (*ens ut ens*) por ser considerado *aquello que es*, *aquello que tiene el acto de ser* [*id quod est*, *id quod habet esse*], debe ser en sí algo real [*id quod*, *essentia*] incomunicable determinado [*aliquid*] y por tanto en sí uno [*unum*], indiviso e indivisible, es decir unificado y compacto en sí. La unificación es dada por el *acto de ser* (*esse*) en cuanto es el acto de todo acto, el acto más íntimo, el acto primero y último.

«Uno no es otra cosa que el ente indiviso» (*De Vér* q. 1, a. 1)[15].

---

[13] «In his quae in apprehensione hominis cadunt, quidam ordo invenitur. Nam id quod primo cadit in apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemostrabile est quod non est simul affirmare et negare quod fundatur super rationem entis et non entis et super hoc principio omnia alia fundantur» (*STh* 1-2, q. 94, a. 2).

[14] «Igitur intellectus noster cognoscit ens et ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi; in qua co|gnitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare et alia huiusmodi. Haec igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit ac conclusiones per ipsa» (*2CG*, c. 83).

[15] «Nihil aliquid est unum quam ens indivisum» (*De Vér* q. 1, a. 1).

«El uno que se convierte con el ente, designa el mismo ente, agregando la razón de indivisión, la cual es negación o privación, no agrega una naturaleza sobreañadida al ente" (*In IV Methah.* l. 2, n. 560)[16].

«El uno no agrega al ente cosa alguna, sino sólo la negación de la división, pues uno no significa otra cosa sino el ente en cuanto indiviso. Y de esto mismo aparece que el uno se convierte con el ente» (*STh* 1, q. 11, a. 1)[17]. «No agrega cosa alguna al ente» (1, q. 11, a. 1 ad 1)[18].

XVI. Si el primer y fundamental acto de conocer es aferrar el *ente* en cuanto en él se da y se hace presente el *acto de ser* (*esse*), el ente que se convierte en objeto para el conocer es lo «verdadero». Por tanto, es verdadero el intelecto que es conforme al ente, o sea que testimonia el contenido del ente (la esencia) y la actualidad del ser (*esse*). Por eso el principio originario y fundante del actuarse del conocer en la aprehensión del *ente* es solidario con la absoluta dependencia del conocer por el *darse* del ente mismo. Así el *ente en el alma* (*ens in anima*) o sea lo verdadero (*verum*) es derivado, es decir fundado en el *ente en sí* que está *fuera del alma*, es decir que la *verdad formal de la mente* del hombre depende (es decir debe conformarse) a la *verdad* real del *ente*:

«El esse de la cosa, no su verdad, es la que causa la verdad del intelecto» (*STh*, I, q. 16, a. 1 ad 3)[19]. Es el *acto de ser* [*esse*] que está *fuera del alma*, (cfr. *In I Sent.*, 19, 5, 1 ad 5).

«Como en la cosa está su *quididad* y su *esse*, la verdad se funda más en el esse de la cosa que en su *quididad*... por eso digo que el esse mismo es la *causa* de la verdad según que está en el conocimiento del intelecto. Por

[16] «Unum, quod cum ente converitur, ipsum ens designat superaddens indivisionis rationem quae cum sit negatio vel privatio, non ponit aliquam naturam enti additam» (*In IV Methah.* l. 2, n. 560).

[17] «Unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem indivisionis: unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente» (*STh* 1, q. 11, a. 1)

[18] «Non addit aliquam rem supra ens» (*STh* 1, q. 11, a. 1 ad 1).

[19] «Esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus» (*STh*, 1, 16, 1 ad 3).

eso la razón de verdad se encuentra primero en el intelecto que en la cosa» (*In I Sent.*, 19, 5, 1[20]; cfr. ad 7).

«Por tanto la entidad de la cosa precede la razón de verdad, pero el conocimiento es cierto efecto de la verdad» (*De ver*, q. 1, a. 1)[21]. «Según que algo tiene de ente, según esto es apto para adecuarse al intelecto, así la razón sigue la razón de ente» (*De ver*, q. 1, a. 1)[22].

XVII. Como la conveniencia (adecuación) del intelecto al ente constituye lo verdadero, así la conveniencia del ente a las facultades tendenciales (y especialmente a la tendencia universal de la perfecta felicidad, que es la voluntad) constituye el *bien*. El cual indica el ente en cuanto perfecto y perfectivo, así el primer requisito o fundamento es que sea real, es decir que posea el *acto de ser* (*esse*). Por tanto el bien indica aquello que está y debe estar en el vértice de la escala de valores y expresa la perfección de lo real (el objeto) en grado de perfeccionar al sujeto: en ambos momentos se presupone que eso sea *ente* y así el *acto de ser* (*esse*), acto primero del ente, es también acto de todas las perfecciones, por eso se dice *lo más perfecto de todas las cosas* [*perfectissimum omnium*] y Dios que es el *ipsum esse* (por lo cual Él es también el *Sumo bien – summum bonum* – como último fin). He aquí los textos:

«El bien dice razón de perfecto, lo que es apetecible, y en consecuencia dice razón de último. De allí que aquello que es lo último perfecto, se dice absolutamente bueno» (*STh* 1, q. 5, a. 1 ad 1)[23].

---

[20] «Cum autem in re sit quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate... Unde dico quod ipsum esse est causa veritatis secundum quod est in cognitione intellectus. Sed tum ratio veritatis per prius invenitur in intellectu quam in re» (*In I Sent*., 19, 5, 1).

[21] «Ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus» (*De ver*, q. 1, a. 1)

[22] «Secundum hoc quod aliquid habet de entitate, secundum hoc est natum adaequari intellectui, et sic ratio sequitur rationem entis» (*De ver*, q. 1, a. 1).

[23] «Bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile; et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimum perfectum, dicitur bonum simpliciter» (*STh* 1, q. 5, a. 1 ad 1).

«Y sin embargo según el primer acto es en cierto modo bueno y según el último acto es en cierto modo ente» (*STh* 1, q. 5, a. 1 ad 1)[24].

«Lo verdadero y bueno agregan una cierta relación, el bien la relación al fin, lo verdadero la relación a la forma ejemplar» (*In I Sent.*, 8, 1, 3)[25].

Es fácil captar que, aunque en la respectiva diferencia trascendental, lo *verdadero* y el *bien* se permean necesariamente, en efecto, lo verdadero se convierte en un bien, y un bien fundante, así como el bien debe ser verdadero y no ilusorio (de otro modo sería un engaño y, en vez de darnos la perfección y llevarnos a la felicidad, nos dañaría).

XVIII. Por tanto el *ente* (*ens*) es el plexo real de esencia y de *acto de ser* (*esse*), el *ente* es algo, es decir *esta* cosa y no otra (un caballo y no una piedra, porque tiene la esencia de caballo y no de piedra). Así la esencia como principio de distinción de los entes implica siempre una limitación de la perfección del ser, no el *acto mismo de ser* (*esse ipsum*) sino que «participa» del ser, acto primero, acto de todo acto. Ser en acto (*esse in actu*) es estar en la realidad, ser realizado; pero primero es ser *tal* o *cual* naturaleza (es decir perfección) y así toda determinación de lo real, es «participación» del ser. Dice santo Tomás «participar es tener *cierta parte*, por tanto, cuando algo recibe particularmente lo que pertenece a otro universalmente se dice que lo participa»[26]. El texto continúa ilustrando la *participación predicamental unívoca*: «así como el hombre se dice que participa del animal, pues no tiene razón de animal según todo lo que le es común, por la misma razón [se dice] que Sócrates participa del hombre, y de modo semejante el sujeto participa al accidente y la materia a la forma»[27]. Inmediatamente después, santo Tomás habla de la *participación trascendental*: «es imposible

[24] «Et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum et secundum ultimum actum est quodammodo ens» (*STh* 1, q. 5, a. 1 ad 1).

[25] «Verum et bonum addunt relationem quamdam; sed bonum relationem ad finem, verum relationem ad formam exemplarem» (*In I Sent*., 8, 1, 3).

[26] «Est autem participare quasi partem capere, et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet universaliter dicitur participare illud» (*In lib. Boethii De hebd.*, lect. II; De Maria, III, 394).

[27] «Sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem; similiter etiam subiectum participat accidens et materia, formam» (*In lib. Boethii De hebd.*, lect. II; De Maria, III, 394).

según los primeros dos modos que el ser mismo participe algo... sino que el *esse* mismo es lo más común, de allí que el mismo se participa en otros, aunque no participe algo distinto» (*In lib. Boethii De hebd.*, lect. II; De Maria, III, 394)[28].

XIX. *La participación predicamental* se actúa en el ámbito de las perfecciones unívocas, es decir de aquellas perfecciones que, si bien se presentan diversamente en los diversos participantes, manifiestan una naturaleza común de fondo, por ejemplo: los caballos en sus varias razas son diversos por estatura y capacidad, pero son siempre caballos, y la diversidad de estatura y capacidad pertenecen a la especie común equina. Más compleja se presenta la participación unívoca en el hombre, debido a la gran riqueza que el hombre puede desplegar en el doble orden de su naturaleza, corporal y espiritual: gracias a su espiritualidad el hombre realiza una propia «participación emergente» (como espíritu puro). Santo Tomás escribe: «el individuo es algo en la parte ínfima de las cosas, que contiene lo generable y corruptible, se encuentra perfecto por el hecho que tiene todo lo que le corresponde, según la razón de su individuación, aunque no todo lo que pertenece a la naturaleza de su especie, en cuanto la naturaleza de su especie también se encuentra en otros individuos» (*De spir. creat.*, a. 8)[29].

«Todo lo que se predica unívocamente de muchos, según la participación, le compete a cualquiera de ellos de lo cual se predica, pues la especie se dice que participa del género y el individuo de la especie» (*1CG*, c. 32)[30].

---

[28] «Impossibile est secundum primos duos modos [quod] ipsum esse participet aliquid [...]. Sed ipsum esse est communissimum: unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud», (*In lib. Boethii De hebd.*, lect. II; De Maria, III, 394).

[29] «Individuum autem aliquod in infima parte rerum, quae continet generabilia et corruptibilia, perfectum invenitur ex eo quod habet quidquid ad se pertinet, secundum rationem individuationis suae, non autem quidquid pertinet ad naturam suae speciei, cum natura suae speciei etiam in aliis individuis inveniatur» (*De spir. creat*., a. 8).

[30] «Omne quod de pluribus praedicatur univoce secundum participationem, cuilibet eorum competit de quo praedicatur, nam species participare dicitur genus et individuum speciem» (*1CG*, c. 32).

XX. *La participación predicamental* unívoca testimonia la irreductibilidad *real* de los participantes – las especies a los géneros, de los individuos a la especie... – al género o a la especie que le corresponde: el género es real en las especies en cuanto se realiza en el expandirse de la especie, y aún más las especies materiales son reales en el multiplicarse de los individuos. El género en sentido metafísico (por ejemplo, la animalidad, y así también para todos los géneros) indica un conjunto de perfecciones que se dividen diversamente en las variadas especies, que son los varios órdenes de vivientes que pueblan la tierra en una progresión admirable de vegetales, amebas y protozoides... hasta los mamíferos (incluido el hombre). Y en el hombre, en cuanto espíritu encarnado, y aún más en los espíritus puros, cada sujeto está dotado diversamente y puede realizarse no solo diversamente [sino incluso] en dirección opuesta: por la verdad y por el error, por el bien y por el mal.

Para la participación predicamental vale el principio que en el orden formal (de la esencia) los participantes son todos «iguales», mientras que en el orden real – o sea en el *modo* de poseer la esencia – son diferentes (las especies respecto de los géneros) y diversos (los individuos respecto a la especie).

Traducción y notas de p. Marcelo Lattanzio y J. P. Baez.